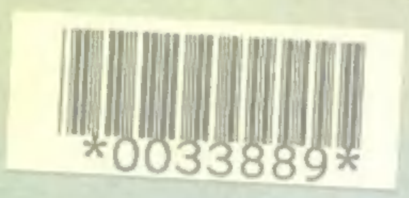
中國哲學史

上册



中國哲學史

下册

馮友蘭著

中國哲學史

上册

中華書局

馮友蘭著

中國哲學史

下册

中華書局

本書系用商務印書館舊版重印

中國哲學史

（全二册）

馮友蘭著

*

中華書局出版

（北京東總布胡同10號）

北京市書刊出版業營業許可證出字第17號

中國科學院印刷廠印刷

新華書店北京發行所發行　全國新華書店經售

*

850×1168毫米1/32・39 9/16印張・527,000字

1947年10月增訂8版

1961年4月北京新第1次印刷

統一書號：2018・69　定價(9) 5.40元

新序

这部书是完全从資产阶級的阶級立場，以資产阶級哲学观点，用資产阶級历史学方法所写的中国哲学史。現在把它重印，似乎只有一点理由可說。

北京曲艺中的相声，經常要用两个人說。一个主角从正面发揮主題，一个配角从反面提出辯駁。經过辯駁，主題就可以逐步发展，以达到最后的頂峯。現在各科学領域內，都展开了百家爭鳴。这部书的重印，大概可以起从反面提問題的作用。这就是說，在中国哲学史的領域內，这部书可以作一种反面教材。

这部书是作为一个历史材料重印的。既然是作为反面教材，其中的錯誤，也就不必改了。其中引用背叛祖国的反动分子胡适、傅斯年等的話，也都照原样未加改动。他們的名字，本来是只在作为批判对象的时候，才可以出現于新中国的刊物中的。

这部书的錯誤是立場、观点和方法上的根本錯誤。枝枝节节地改，不解决問題。要改就須从根本上全盘地改。这就等于重新写一部中国哲学史，我是准备这样作的。

我們的社会主义社会正在一日千里，突飞猛进。学术界和艺术界，出現了百家爭鳴，百花齐放的奇景壮观。这样的大好形势以及党的培植和領导使我相信我能完成这样的任务。

我还写了一首詩：

旧书重印愧前賢，　腐臭神奇事倒顛。
异卉妙香盈大地，　好将新作报春天。

冯友兰
一九六一年三月十七日

关于中国哲学史的自我批判

一部哲学史是一部历史著作，同时也是一部哲学著作。它有它对于历史的看法；这就是它的历史观。它有它对于哲学的看法；这就是它的哲学观。它对于历史中哲学战綫上的斗爭，对于唯物主义或唯心主义，必然有分明的爱憎和明确的抑揚；这就是它的党性。它的爱憎和抑揚必然是为一定的阶級服务；这就是它的阶級性。

根据这四点分析一部哲学史，就可以很清楚地看出来它的本質。

（一）这部中国哲学史的历史观

这部中国哲学史所持的是什么样的历史观呢？它分別客观的历史和主观的历史，前者指过去事情的本身，后者指历史家对于事情的記述，即「写的历史」。它說：「于写的历史之外，超乎写的历史之上，另有历史之自身，巍然永久存在，絲毫无待于吾人之知識。」（中国哲学史頁一八）它虽然認为有客观存在的历史，但是又認为它的眞象是不可知的。历史家不可能寫出跟它完全相合的历史。它說：「馬克斯諾都有言：客观眞实之于写历史者正如康德所說『物之自身』之于知識，写的历史永远不能与实际的历史相合。」（中国哲学史頁一九）这完全是一种不可知論的历史观。

历史既然是客观的存在，它当然是可知的。历史家对于客观历史的知識，就跟人們对于任何客观

存在的知識一样，都有一定的相对性，但是人的知識是逐步提高的，是逐漸接近于它所反映的客观实在的。相对的知識积累多了，就接近于絕对的知識。历史中誠然有許多我們还不知道的东西，但是这并不說明历史是不可知的。

不可知論的历史观，是把历史知識相对性絕对化，由此得出結論說，「写的历史」在原則上不可能跟客观历史相符合。「写的历史」永远要重写；无論如何重写，总逃不出历史家的主观的范围。

当时的馬克思主义史学家正在初步地用历史唯物主义的原則研究中国的历史。「社会史論战」已經展开。历史唯物主义要求历史学不但要叙述历史中的事情，而且要揭露这些事情的阶級斗爭的本質，不仅要認識历史的发展和变化，而且要发現发展变化的規律。这样就可以把握历史的本来面目。

可是在資产阶級历史学这一方面，胡适正在宣传他的实用主义的历史观，認为历史「好象一个百依百順的女孩子，可由历史家随意装扮」。我的这部书虽然認为历史有独立于人的意識而存在的本来面目，但是它在原則上是不可知的，历史家写出来的历史还是他随意「装扮」出来的。这样的說法的邏輯的結論就是，历史唯物主义的原則也不过是一种「装扮」历史的方法。用历史唯物主义原則研究出来的历史，也不过是在这种「装扮」下出現的「女孩子」。她的本来面目是不是这样，这是在原則上无法知道的。

这是当时馬克思主义史学家和資产阶級史学家两条战綫斗爭中所牵涉到的一个根本問題。在这

个問題上，这部书所依据和所宣传的历史观，正是資产阶級历史学陣营中的一个重要支柱。

（二）这部中国哲学史的哲学观

这部书也曾企图用社会的原因說明中国哲学史的发展和变化。它指出中国历史中有两个大轉变的时代，一个是春秋战国，一个是近代。社会上的大轉变也引起了哲学上的大轉变。这也算是認識到历史中的一部分的現象，但是并沒有解决問題。在同一个轉变的时代，哲学家們都在同一的「新环境、新时势」之中，为什么他們会有不同的意見呢？为什么这些不同的意見要展开激烈的斗爭呢？当然这是由于他們有不同的阶級立場，代表不同的阶級利益。他們的思想斗爭，就是当时阶級斗爭的反映。这正是問題的本質所在，正是哲学史所要說明的。

可是关于这些，这部书就不談了。为什么在同一个轉变的时代，各哲学家有不同的見解呢？这部书引用实用主义的一个創始人詹姆士底說法，認为「哲学家各有其『見』，又以其『見』为根本意思，以之适用于各方面」（中国哲学史一二頁）。这就是这部书所依据和所宣传的哲学观。照这种唯心主义的哲学观，哲学的根源并不是社会阶級斗爭，而是天才的哲学家所有的「心眼」或者「慧眼」所有的「見」。

但是，这还不能解决問題。哲学史上的哲学家为什么会有不同的「見」呢？这部书又認为这是由于哲学家的性情气質的不同。它又引詹姆士底說法，認为「依哲学家之性情气質，可將其分为二类：軟心的哲学家和硬心的哲学家。軟心的哲学家的哲学是唯心論的，宗教的。硬心的哲学家的哲学是

唯物論的，非宗教的」。这种荒謬的見解，不但完全无視唯物主义与唯心主义底阶級根源，也对于唯物主义思想进行了极大的誣蔑。唯物主义，特别是馬克思主义的唯物主义，并不是象詹姆士所胡說的，「将宇宙間有价值的东西概归納于无价值者」，也不是象他所胡說的，「唯物主义思想同时也是命定論的，多元論的」（以上見中国哲学史頁一五）。

在談到荀子的时候，这部书果然就用所謂「軟心的」，「硬心的」气質不同这种荒謬的說法，解释荀子与孟子所以不同。它說：「孟子乃軟心的哲学家，其哲学有唯心論的傾向。荀子为硬心的哲学家，其哲学有唯物論的傾向。」（中国哲学史頁三五二）照这种荒謬的說法，孟子荀子所代表的两个对立斗爭的唯心主义的和唯物主义的体系，其出現只是出于偶然。假使沒有象孟子那样「軟心的」人，也就沒有象他所代表的唯心主义体系。假使沒有象荀子那样「硬心的」人，也就沒有象他所代表的唯物主义的体系。这样，哲学史的发展，就完全是些偶然事情底堆积，沒有規律，也不可能有規律。这种說法是完全跟历史唯物主义相对立的。

唯物主义与唯心主义是哲学中的两大陣营。唯物主义思想經常跟社会的进步阶級相联系；唯心主义思想經常跟反動阶級相联系。这是阶級斗爭在思想中的反映，也是哲学史发展的規律。就中国哲学史說，孟子是拥护当时的世袭貴族的，他認为有主宰世界的「天」即上帝，宣传「君权神授」等唯心主义的学說。荀子是拥护当时地主阶級的，宣传唯物主义世界观，反对宗教，对于孟子有尖銳的批評。

这种思想斗爭，是先秦哲学发展的規律的具体表現，絕不是偶然的。

这部书又認为，不能就一个哲学体系在当时发生的社会影响判定它的价值。它認为一种学說有其內在的价值，那就是它的「見」和以它的「見」为中心所构成的一种理論体系。它認为哲学首先是一种理論；只要有理論，就算有貢献。它說：「孔子以及以后的儒家「与旧制度以理論的根据」，「儒家之貢献即在于此」，「其余各家的貢献也在于它們能「說出其所以有其主张的理由，与之以理論上的根据。荀子所謂十二子之言，皆持之有故，言之成理者也」（中国哲学史頁三六）。它認为一个学說的价值就在于它「持之有故，言之成理」。

这就是把一个学說的体系和它的社会根源及客观影响割裂开来。这样，在历史上推动历史前进的进步思想，和开倒車的反动思想，就沒有好坏可分了。历史上的哲学，来源于哲学家的「見」，跟当时的社会情況，阶級斗爭，好象沒有关系。它好象是一个上不在天，下不在地的孤零零的东西。这种对于哲学史的看法，在后来我的新原道中，表現的更为明显。

这是資产阶級学术中理論脫离实际的思想的一种表現。当然，这种思想本身也不是脫离实际的，它的实际的效用就是不必說明中国的封建哲学对于現在社会有甚么害处。这也是保护封建哲学的一种办法。

馬克思主义的反映論認为，一种学說，如果有一定的价值，其价值就在于它本身在一定程度上正

确地反映客观实在，在社会科学方面，还在于它在一定程度上反映当时社会經济向前发展的需要和人民羣众的利益。

这部书反对从一家哲学的客观效果上对于一家哲学作評价。那就是不管它与当时社会經济向前发展需要的关系，不管它对于人民羣众利益的态度，又从不可知論的观点，認为除了看一种哲学是否「持之有故，言之成理」之外，沒有方法决定它是否反映客观存在。因此，这部书就認为一家哲学的价值的大小，只在于它的理論体系是否完整細密，不問他反映客观存在达到何种程度，因为这是不可知的；也不問他是否符合当时人民羣众的利益，因为这是不必管的。

哲学史上有許多派别，其理論体系都很完整細密，但其主张完全相反。因此，在这部书就得出結論說：哲学本来是跟科学不同，而跟文学宗教相似。「蓋一切哲学問題，比于各科学上之問題，性質皆較广泛，吾人对之，尙不能作客观的研究，故其解决多有待于哲学家之主观的思考及其『見』。故科学之理論，可以成为天下所承認之公言，而一家之哲学，則只能为一家之言也。」（中国哲学史頁一四）照这种看法，哲学本来就是「公說公有理，婆說婆有理」的学問。

（三）这部中国哲学史的党性

我当时認为，这样对待哲学史中的哲学派别是一种「超然态度」。我把資产阶級的客观主义，說成是科学的客观态度。我当时認为一个好的哲学史家，在講那一家哲学的时候，就要站在这一家的立

場，把他的思想用同情的态度重想一遍，然后不增不減地加以叙述，还它的眞实面貌，給它以应有的地位。这就是哲学史家的任务。我經常在課堂对学生說，講哲学史，对于各派的思想，除了看其是否能「自圓其說」，能否成为体系外，不可对于它有所批判。因为如果有批判，那就是站在某一个哲学家的立場，是講哲学而不是講哲学史了。这就是說，哲学史家对于哲学史中的各派，不可有愛憎，也不可有抑揚。

这完全是欺人之談。这部书对于唯心主义哲学，是有同情的了解，这是事实。但是，照它的同情了解所描写的哲学史中的唯心主义哲学，是不是它的眞实面貌呢？当然不是。它所描写的只是唯心主义哲学所載的假面具。它的假面具之下所掩盖的本質，是用荒謬的理論歪曲眞理，麻醉人民，为統治阶級服务。

馬克思主义的科学的哲学史是要以客观的态度，揭示哲学史的眞相，不增不減地加以叙述。正因为要达到这个目的，所以不能止于照着哲学家們自己所說的詞句，去描写他們的思想。哲学史上的唯心主义哲学家的著作，正如資产阶級的政治家們的竞选演說一样，都充滿了美好崇高的詞句。但我們所要知道的，不是他們所用的詞句，而是这些詞句的眞正內容。这就要加以分析，加以批判。分析、批判的目的，就是要說明哲学家的思想的眞正面貌。

不管这部书表面上怎样說，它对于唯物主义和唯心主义是有分明的爱憎和明确的抑揚的。例如

荀子和孟子、庄子是先秦哲学中的重要对立面。这部书对于孟子和庄子的唯心主义哲学，特别「同情」。对于荀子所注重发揮的，不是他的唯物主义思想而是他对于「乱」的辩护。王充和董仲舒是汉代哲学的主要对立面，对于他們，这部书的爱憎就更分明，抑揚就更明确了。它認为董仲舒是汉朝哲学思想的代表人物。它說：「此时之时代精神，此时人之思想，董仲舒可充分代表之。」(中国哲学史頁五〇二)又引汉书的話說：「董仲舒为羣儒首，为儒者宗。」又断定說：「董仲舒在儒家中之地位，观此可見矣。」(同上，頁五〇三)。

对于反抗董仲舒的王充，在这部书里，反而居于次要的地位。这部书对于王充的思想，还加以批評，認为論衡「多攻击破坏，而少建树，故其书之价值，实不如近人所想象之大也」(同上，頁五八八)。又說，王充「亦主有其所謂命，并主有符瑞之說，可見时代影响之大，虽持异之士，亦有时难自拔也」(同上，頁六〇〇)。这就是說，王充的哲学，作为一个理論体系看，不够完整細密，有些不自相一致的地方，不能算是第一流哲学家。

对于王充，这部书就是这样，不論其反对迷信和唯心主义的社会意义，专就他的理論体系上吹毛求疵。就是专在理論上說吧，立跟破是一件事情的两个方面，能立然后才能破。这部书既然承認王充能破，怎么又說他沒有立呢？王充当然也有他的历史局限性，但不可以把它和唯心主义哲学家的迷信，混为一談。

宋朝以后的封建社会的正統哲学，是程朱哲学。这部书特别拥护它，并且用資产阶級哲学新实在主义的唯心主义哲学思想，把它加以发揮。宋明以后，反程朱的具有代表性的哲学家，前有王夫之，后有戴震。王夫之是中国最伟大的唯物主义哲学家之一。就按理論体系說，他的哲学思想也是完整細密的。可是，在这部书一千多頁的篇幅中，仅給王夫之两頁的地位，仅只是提到而已。

至于对于戴震，这部书就站在朱熹的客观唯心主义立場，公开提出批評。并得出結論說：「由上所述，吾人可見东原之学，实有与宋儒不同之处；但东原未能以此点为中心，尽力发揮，因以不能成一自圓其說之系統。此东原之学，所以不能与朱子阳明等匹敌也。」（中国哲学史，頁一〇〇八）这也就是說，戴震不是第一流的哲学家。

这部书写成以后，我在自序中說：「历史中之『是』与『应該』，頗多相合之处。人类所有之眞、善、美，历史多与以相当的地位。其未得相当的地位者，則多其不眞眞，不眞善，不眞美者也。」（中国哲学史自序（二）頁一）

可是「是」与「应該」是有阶級性的。这部书所认为是「是」的和「应該」的，只是資产阶級的「是」和「应該」。人类所有的优良传統，在历史中固然要占应当有的地位，但是封建的和資产阶級的历史家，却不肯也不可能給他們以应当有的地位。这些历史家所叙述的优良传統，只是地主阶級和資产阶級的「优良传統」。至于劳动人民所有的优良传統，在这些历史家的著作里，是沒有地位的。只有馬克思

主义的科学的历史，才能給人类所有的真正的优良传統以它們应該有的地位。

毛主席說：「必須将古代封建統治阶級的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少帶有民主性和革命性的东西区别开来。中国現时的新政治新經济是从古代的旧政治旧經济发展而来的，中国現时的新文化也是从古代的旧文化发展而来，因此，我們必須尊重自己的历史，决不能割断历史。但是这种尊重，是給历史以一定的科学的地位，是尊重历史的辯証法的发展，而不是頌古非今，不是讚揚任何封建的毒素。对于人民羣众和青年学生，主要地不是要引导他們向后看，而是要引导他們向前看。」（新民主主义論，毛泽东选集第一版第二卷頁六七九）

（四）这部中国哲学史的阶級性

这部书的分明的爱憎和明确的抑揚，正是「頌古非今」，「讚揚封建的毒素」。对于人民羣众和青年学生，主要地不是引导他們向前看，而是引导他們向后看。它是「五四」运动的一个对立面，是「五四」以后一段时期的一股逆流。它跟当时的国粹派和国故派在本質上是一样的。所不同的，不过是它用了一些資产阶級哲学史的方法，注入了一些資产阶級哲学思想。正是为此，在国粹派和国故派的腐朽东西已覺迷惑不了人的时候，它还能起一种迷惑人的作用。

毛主席說：「在『五四』以前，中国文化战綫上的斗爭，是資产阶級的新文化和封建阶級的旧文化的斗爭。……在当时，这种所謂新学的思想，有同中国封建思想作斗爭的革命作用，是替旧时期的中国

資产阶級民主革命服务的。可是，因为中国資产阶級的无力和世界已經进到帝国主义时代，这种資产阶級思想只能上陣打几个回合，就被外国帝国主义的奴化思想和中国封建主义的复古思想的反动同盟所打退了，被这个思想上的反动同盟軍稍稍一反攻，所謂新学，就偃旗息鼓，宣告退却，失了灵魂，而只剩下它的軀壳了。旧的資产阶級民主主义文化，在帝国主义时代，已經腐化，已經无力了，它的失敗是必然的。」（新民主主义論，毛泽东选集，第二版第二卷頁六六八）这部书正是这个「思想上的反动同盟軍」的一部分。

这样的同盟軍是半封建半殖民地的中国社会的上层建筑的一部分，是为巩固这种社会的基础服务的，是为这种社会的統治阶級（包括帝国主义、大資产阶級和地主阶級）服务的。

在帝国主义时代，資产阶級哲学思想，在資本主义国家內部，也只能起奴化人民的作用。在半封建半殖民地国家里，它跟本地原有的封建哲学結合起来，对于殖民地半殖民地人民就更能起这样的反动作用。这样的結合，成为双料腐朽的东西。它一方面有殖民地半殖民地人民所习見的形式，一方面又有殖民地半殖民地人民所不习見的內容。它們互相补充，互相支援。帝国主义和本地的大資产阶級和地主阶級在政治上和經济上本来是互相补充，互相支援的。資产阶級哲学和封建哲学的結合，就是这种事实在思想战綫上的反映。从資产阶級立場，以資产阶級哲学观点，用資产阶級历史学方法，所写的哲学史就是这种結合的一种方式。

根据本文开始所时說的四点分析起来，这就是这部中国哲学史的本質。

馮友兰

一九六一年三月十七日

自序（二）

吾非歷史家，此哲學史對於「哲學」方面，較爲注重。其在「史」之方面，則似有一點可值提及。

中國近來史學頗有進步。吾人今日研究中國古代史所持之觀點，與前人不同。吾人今日對於中國古代之知識，與前人所知者亦大異。前人對於古代事物之傳統的說法，吾人今日亦多已加以辨正。對於此種「古史辯」，王船山，崔東壁卽已有貢獻；不過近人更有意的向此方向努力耳。

吾於寫此哲學史時，對於中國古代史，亦往往有自己之見解。積之既久，乃知前人對于古代事物之傳統的說法，亦不能盡謂爲完全錯誤。官僚查案報告中常有「事出有因，查無實據」之語。前人對于古代事物之傳統的說法，近人皆知其多爲「查無實據」者。然其同時亦多爲「事出有因」，則吾人所須注意者也。

吾亦非海格爾派之哲學家；但此哲學史對於中國古代史所持之觀點，若與他觀點聯合觀之，則頗可為海格爾歷史哲學之一例證。海格爾謂歷史進化常經「正」「反」「合」三階級。前人對於古代事物之傳統的說法，「正」也。近人指出前人說法多為「查無實據」，此「反」也。若謂前人說法雖多為「查無實據」，要亦多「事出有因」，此「合」也。顧頡剛先生云「反」之方面之工作，尚多未作；吾深信之。吾亦非敢妄謂此哲學史中所說之中國古史，即真與事實相合。不過在現在之「古史辯」中，此哲學史在「史」之方面，似有此一點值提及而已。

此書初稿成後，先在清華印為講義，分送師友請正。其經改正者，及書中採用師友之說之處，皆隨文註明。謹乘此機會，向諸師友致謝。

馮友蘭十九年八月十五日清華園

自序(二)

此書第一篇出版後，胡適之先生以爲書中之主要觀點係正統派的。今此書第二篇繼續出版，其中之主要觀點尤爲正統派的。此不待別人之言，吾已自覺之。然吾之觀點之爲正統派的，乃係用批評的態度以得之者。故吾之正統派的觀點，乃海格爾所說之「合，」而非其所說之「正」也。

吾作此書，見歷史上能爲一時之大儒自成派別者，其思想學說大多卓然有所樹立，卽以現在之眼光觀之，亦有不可磨滅者。其不能自成派別者，則大多並無新見，其書仍在，讀之可知。於是乃知，至少在此方面言，歷史中之「是」與「應該，」頗多相合之處。人類所有之眞，善，美，歷史多與以相當的地位。其未得相當的地位者，則多其不眞眞，不眞善，不眞美者也。吾雖未敢謂此言無例外，然就歷史之大勢言，則固如此也。

此第三篇稿最後校改時，故都正在危急之中。身處其境，乃眞知古人銅駝荊棘之語之悲也。値此存亡絕續之交，吾人重思吾先哲之思想，其感覺當如人疾痛時之見父母也。吾先哲之思想，有不必無錯誤者，然「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平，」乃吾一切先哲著書立說之宗旨。無論其派別爲何，而其言之字裏行間，皆有此精神之瀰漫，則善讀者可覺而知也。「魂兮歸來哀江南；」此書能爲巫陽之下招歟？是所望也。

第二篇中，採用師友之說及承師友指正之處，仍均隨文註明。茲乘此書出版之機會，謹致謝意。

馮友蘭二十二年六月

自序(三)

此書第一篇出版於民國十九年，全書出版於民國二十三年，距今已十餘年矣。在此十餘年中，吾之思想有甚大改變。假使吾今日重寫中國哲學史，必與此書，大不相同。然所以不即重寫者，一因寫歷史書必須『無一字無來歷』。戰時播遷，需用書籍不備。再因近來興趣，自中國哲學史轉至中國哲學及哲學。此三者或多混爲一談，而實則並非一事，因此之故，改絃更張，勢所不能。惟全書出版後，陸續寫有原儒墨，原儒墨補及原名法陰陽道德三篇，刊入中國哲學史補，又與張可爲君同寫有原雜家一篇。此四篇論先秦諸家之起原，可補此書所未備。又寫有孟子養氣章解，了解孟子，亦爲此書所未及，故幷列入附錄，以備讀者之參考。又吾最近對於中國哲學之了解，見於最近寫成之新明道（一名中國哲學之精神）一書。亦可備讀此書者之參考。

馮友蘭三十三年四月

中國哲學史目錄

第二篇　經學時代

第十二章　張橫渠及二程……八五二

第十五章 清代道學之繼續……九七四

附錄

中國哲學史

第一篇　子學時代

第一章　緒論

（一）哲學之內容

哲學本一西洋名詞。今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敍述之。在作此工作之先，吾人須先明在西洋哲學一名詞之意義。

哲學一名詞在西洋有甚久的歷史，各哲學家對於「哲學」所下之定義亦各不相同。爲方便起見，茲先述普通所認爲哲學之內容。知其內容，即可知哲學之爲何物，而哲學一名詞之正式的定義，亦無需另舉矣。

希臘哲學家多分哲學爲三大部：

物理學(Physics)，

倫理學(Ethics)，

論理學(Logic)。

此所謂物理學倫理學與論理學，其範圍較現在此三名所指爲廣。以現在之術語說之，此哲學包涵三大部：

宇宙論——目的在求一「對於世界之道理」(A Theory of World)，

人生論——目的在求一「對於人生之道理」(A Theory of Life)，

知識論——目的在求一「對於知識之道理」(A Theory of Knowledge)。

此三分法，自柏拉圖以後，至中世紀之末，普徧流行；卽至近世，亦多用之。哲學之內容，大略如此。

就以上三分中若復再分，則宇宙論可有兩部：

一、研究「存在」之本體及「真實」之要素者，此是所謂「本體論」(Ontology)；

一、研究世界之發生及其歷史，其歸宿者，此是所謂「宇宙論」(Cosmology)。(狹義的)

人生論亦有兩部：

一、研究人究竟是什麼者，此即心理學所考究；

一、研究人究竟應該怎麼者，此即倫理學(狹義的)政治社會哲學等所考究。

知識論亦有兩部：

一、研究知識之性質者，此即所謂知識論(Epistemology)(狹義的)；

一、研究知識之規範者，此即所謂論理學。(狹義的)

就上三部中，宇宙論與人生論，相即不離，有密切之關係。一哲學之人生論，皆根據於其宇宙論。如列子楊朱篇以宇宙為物質的，盲目的，機械的，故人生無他希望，只可追求目前快樂。西洋之挨比求倫學派(Epicureanism)以同一前提，得同一斷案，其一例也。哲學家中有以知識論證成其宇宙論者；(如柏克萊 Berkeley 康德 Kant 以及後來之知識論的惟心派 Epistemological Idealism 及佛教之相宗等) 有因研究人之是什麼而聯帶及知識問題者。

（如洛克 Locke 休謨 Hume 等）哲學中各部分皆互有關係也。

【註】孟太葛先生(W. P. Montague)亦謂哲學有三部分，即方法論，形上學，與價值論。方法論即上所謂知識論，復分為二部；形上學即上所謂宇宙論，亦復分為二部；皆與上所述同。價值論復分為二部：(一)倫理學，研究善之性質及若何可以應用之於行為；(二)美學，研究美之性質及若何可以應用之於藝術。(Montague: The Ways of Knowing, P. 1)

(二)哲學方法

近人有謂研究哲學所用之方法，與研究科學所用之方法不同。科學的方法是邏輯的，理智的；哲學之方法，是直覺的，反理智的。其實凡所謂直覺，頓悟，神祕經驗等，雖有甚高的價值，但不必以之混入哲學方法之內。無論科學哲學，皆係寫出或說出之道理，皆必以嚴刻的理智態度表出之。凡著書立說之人，無不如此。故佛家之最高境界，雖「不可說，不可說，」而有待於證悟，然其「不可說，不可說」者，非是哲學；其以嚴刻的理智態度說出之道理，方是所謂佛家哲學也。故謂以直覺為方法，吾人可

得到一種神祕的經驗（此經驗果與「實在」符合否是另一問題）則可，謂以直覺爲方法，吾人可得到一種哲學則不可。換言之，直覺能使吾人得到一個經驗，而不能使吾人成立一個道理。一個經驗之本身，無所謂真妄；一個道理，是一個判斷，判斷必合邏輯。各種學說之目的，皆不在敍述經驗，而在成立道理，故其方法，必爲邏輯的，科學的。近人不明此故，於科學方法，大有諍論，其實所謂科學方法，實卽吾人普通思想之方法之較認眞，較精確者，非有若何奇妙也。惟其如此，故反對邏輯及科學方法者，其言論仍須依邏輯及科學方法。以此之故，吾人雖承認直覺等之價值，而不承認其爲哲學方法。科學方法，卽是哲學方法，與吾人普通思想之方法，亦僅有程度上的差異，無種類上的差異。

（三）哲學中論證之重要

自邏輯之觀點言之，一哲學包有二部分：卽其最終的斷案，與其所以得此斷案之根據，卽此斷案之前提。一哲學之斷案固須是眞的，然幷非斷案是真卽可了事。對

於宇宙人生，例如神之存在及靈魂有無之問題，普通人大都各有見解；其見解或與專門哲學家之見解無異。但普通人之見解乃自傳說或直覺得來。普通人只知持其所持之見解，而不能以理論說明何以須持之。專門哲學家則不然，彼不但持一見解，而對於所以持此見解之理由，必有說明。彼不但有斷案，且有前提。以比喻言之，普通人跳進其所持之見解；而專門哲學家則走進其所持之見解。（參看William James: The Pluralistic Universe, pp. 13-14）

故哲學乃理智之產物；哲學家欲成立道理，必以論證證明其所成立。荀子所謂「其持之有故，其言之成理」（非十二子篇，荀子卷三，四部叢刊本，頁十二）是也。孟子曰「余豈好辯哉？余不得已也。」（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，頁十四）辯即以論證攻擊他人之非，證明自己之是；即因明家所謂顯正摧邪是也。非惟孟子好辯，即欲超過辯之齊物論作者，亦須大辯以示不辯之是。蓋欲立一哲學的道理以主張一事，與實行一事不同。實行不辯，則緘默即可；欲立一哲學的道理，謂不辯爲是，則非大辯不可；既辯則未有不依邏輯之方法者。其辯中或有邏輯的誤謬，然此乃能用邏輯之程度之高下問題，非

用不用邏輯之問題也。

(四)哲學與中國之義理之學

吾人觀上所述哲學之內容，可見西洋所謂哲學，與中國魏晉人所謂玄學，宋明人所謂道學，及清人所謂義理之學，其所研究之對象，頗可謂約略相當。若參用孟太葛先生之三分法，(見本章第一節註)吾人可將哲學分為宇宙論，人生論，及方法論，三部分。論語云『夫子之言性與天道』(公冶長，論語卷三，四部叢刊本，頁五)此一語即指出後來義理之學所研究之對象之二部分。其研究天道之部分，即約略相當於西洋哲學中之宇宙論。其研究性命之部分，即約略相當於西洋哲學中之人生論。惟西洋哲學方法論之部分，在中國思想史之子學時代，尚討論及之；宋明而後，無研究之者。自另一方面言之，此後義理之學，亦有其方法論，即所講『為學之方』是也。不過此方法論所講，非求知識之方法，乃修養之方法，非所以求真，乃所以求善之方法。

吾人本亦可以中國所謂義理之學為主體，而作中國義理之學史，並可就西洋

歷史上各種學問中，將其可以義理之學名之者，選出而敍述之，以成一西洋義理之學史。就原則上言，此本無不可之處。不過就事實言，則近代學問，起於西洋，科學其尤著者。若指中國或西洋歷史上各種學問之某部分而謂爲義理之學，則其在近代學問中之地位，與其與各種近代學問之關係，未易知也。若指而謂爲哲學，則無此困難。此所以近來只有中國哲學史之作，而無西洋義理之學史之作也。

以此之故，吾人以下卽竟用中國哲學及中國哲學家之名詞。所謂中國哲學者，卽中國之某種學問或某種學問之某部分之可以西洋所謂哲學名之者也。所謂中國哲學家者，卽中國某種學者，可以西洋所謂哲學家名之者也。

(五)中國哲學之弱點及其所以

中國哲學家之哲學，在其論證及說明方面，比西洋及印度哲學家之哲學，大有遜色。此點亦由於中國哲學家之不爲，非盡由於中國哲學家之不能，所謂「乃折枝之類，非攜泰山以超北海之類」也。蓋中國哲學家多未有以知識之自身爲自有其

好，故不爲知識而求知識。不但不爲知識而求知識也，卽直接能爲人增進幸福之知識，中國哲學家亦只願實行之以增進人之幸福，而不願空言討論之。所謂「吾欲託之空言，不如見之行事之深切著明也。」故中國人向不十分重視著書立說。「太上有立德，其次有立功，其次有立言。」中國哲學家，多講所謂內聖外王之道。「內聖」卽「立德」「外王」卽「立功」。其最高理想，卽實有聖人之德，實舉帝王之業，成所謂聖王，卽柏拉圖所謂哲學王者。至於不能實舉帝王之業，以推行其聖人之道，不得已然後退而立言。故著書立說，中國哲學家視之，乃最倒霉之事，不得已而後爲之。故在中國哲學史中，精心結撰，首尾貫串之哲學書，比較少數。往往哲學家本人或其門人後學，雜湊平日書札語錄，便以成書。成書既隨便，故其道理雖足自立，而所以扶持此道理之議論，往往失於簡單零碎，此亦不必諱言也。

【註】按中國古代用以寫書之竹簡極爲夯重。因竹簡之夯重，故著書立言務求簡短，往往僅將其結論寫出。及此辦法，成爲風尚，後之作者，雖已不受此物質的限制，而亦因仍不改，此亦可備一說。

總之，中國哲學家多注重於人之是什麼，而不注重於人之有什麼。如人是聖人，

卽毫無知識亦是聖人；如人是惡人，卽有無限之知識，亦是惡人。王陽明以精金喻聖人，以爲只須成色精純，卽是聖人；至於知識才器則雖有大小不同，如八千鎰之金與九千鎰之金，分量雖不同，然其爲精金一也。金之成色，屬於「是什麼」之方面；至其分量，則屬於「有什麼」之方面。中國人重「是什麼」而不重「有什麼」，故不重知識。中國僅有科學萌芽，而無正式的科學，其理由一部分亦在於此。（參觀拙著 Why China Has No Science etc., The International Journal of Ethics, Vol. 32, No. 3.）

中國哲學亦未以第一節所述之知識問題（狹義的）爲哲學中之重要問題。其所以，固由於中國哲學家之不喜爲知識而求知識，然亦以中國哲學迄未顯著的將個人與宇宙分而爲二也。西洋近代史中一最重要的事，卽是「我」之自覺。「我」已自覺之後，「我」之世界卽中分爲二：「我」與「非我」。「我」是主觀的，「我」以外之客觀的世界皆「非我」也。「我」及「非我」既分，於是主觀客觀之間，乃有不可踰之鴻溝，於是「我」如何能知「非我」之問題，乃隨之而生，於是知識論乃成爲西洋哲學中之一重要部分。在中國人之思想中，迄未顯著的有「我」之自

覺，故亦未顯著的將「我」與「非我」分開，故知識問題（狹義的）未成爲中國哲學上之大問題。

哲學家不辯論則已，辯論必用邏輯，上文已述。然以中國哲學家多未竭全力以立言，故除一起卽滅之所謂名家者外，亦少人有意識的將思想辯論之程序及方法之自身，提出研究。故知識論之第三部，邏輯，在中國亦不發達。

中國哲學家，又以特別注重人事之故，對於宇宙論之研究，亦甚簡略。故上列哲學中之各部分，西洋哲學於每部皆有極發達之學說；而中國哲學，則未能每部皆然也。不過因中國哲學家注重『內聖』之道，故所講修養之方法，卽所謂『爲學之方』，極爲詳盡。此雖或未可以哲學名之，然在此方面中國實甚有貢獻也。

【註】近人有謂：「吾國哲學略於方法組織，近人多以此爲病，不知吾國哲學之精神，卽在於此。蓋哲學之微言大義，非從悟入不可……文字所以載道，而道且在文字之外，遑論組織？遑論方法？」（陸懋德周秦哲學史頁四）此言可代表現在一部分人之意見。吾人亦非不重視覺悟，特覺悟所得，乃是一種經驗，不是一種學問，不是哲學。哲學必須是以語言文字表出之道理，「道」雖或在語言文字之外，而哲學必在語

言文字之中。猶之科學所說之事物，亦在語言文字之外；然此等事物，只是事物，不是科學；語言文字所表之原理公式等方是科學。依此原理公式所作成之事物，例如各種工業產品，亦是東西，不是科學。

(六)哲學之統一

由上述宇宙論與人生論之關係，亦可見一哲學家之思想皆為整個的。凡眞正哲學系統，皆如枝葉扶疏之樹；其中各部，皆首尾貫澈，打成一片。如一樹雖有枝葉根幹各部分，然其自身自是整個的也。威廉詹姆士謂哲學家各有其「見」(Vision)；又皆以其「見」為根本意思，以之適用於各方面；適用愈廣，系統愈大。孔子曰：「吾道一以貫之，」(里仁，論語卷二頁十四)其實各大哲學系統，皆有其一以貫之。黃梨洲曰：「大凡學有宗旨是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我？故講學而無宗旨，卽有嘉言，是無頭緒之亂絲也。學者而不能得其人之宗旨，卽讀其書，亦猶張騫初至大夏，不能得月氏要領也。杜牧之曰『丸之走盤，橫斜圓直，不可盡知；其必可知者，知是丸不能出於盤也。』夫宗旨亦若是而已

矣。」（明儒學案發凡）

中國哲學家中荀子善於批評哲學。荀子以為哲學家皆有所見；故曰：「慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信。（同上）墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。」（天論篇，荀子卷十一頁二十四）荀子又以為哲學家皆有所蔽；故曰：「墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知知；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人。」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）威廉詹姆士謂若宇宙之一方面，引起一哲學家之特別注意，彼卽執此一端，以概其全。（見所著 Pluralistic Universe）故哲學家之有所蔽，正因其有所見。惟其如此，所以大哲學家之思想，不但皆為整個的，而且各有其特別精神，特別面目。

中國哲學家之書，較少精心結撰，首尾貫串者，故論者多謂中國哲學無系統。上文所引近人所謂「吾國哲學略於方法組織」者，似亦指此。然所謂系統有二：卽形式上的系統與實質上的系統。此兩者並無連帶的關係。中國哲學家的哲學，雖無形式上的系統；但如謂中國哲學家的哲學無實質上的系統，則卽等於謂中國哲學家

之哲學不成東西，中國無哲學。形式上的系統，希臘較古哲學亦無有。蘇格拉底本來卽未著書。柏拉圖之著作，用對話體。亞力士多德對於各問題皆有條理淸楚之論文討論。按形式上的系統說，亞力士多德之哲學，較有系統。但在實質上，柏拉圖之哲學，亦同樣有系統。依上所說，則一個哲學家之哲學，若可稱爲哲學，則必須有實質的系統。所謂哲學系統之系統，卽指一個哲學之實質的系統也。中國哲學家之哲學之形式上的系統，雖不如西洋哲學家；但實質上的系統，則同有也。講哲學史之一要義，卽是要在形式上無系統之哲學中，找出其實質的系統。

（七）哲學與哲學家

由上所述，亦可知一哲學家之哲學，與其自己之人格（卽一人之性情氣質經驗等之總名）或個性有大關係。在此點哲學與文學宗教相似。蓋一切哲學問題，比於各科學上之問題，性質皆較廣泛，吾人對之，尙不能作完全客觀的研究。故其解決多有待於哲學家之主觀的思考及其「見」。故科學之理論，可以成爲天下所承認之公言，而一家之

哲學則只能成爲一家之言也。威廉詹姆士謂：依哲學家之性情氣質，可將其分爲二類：一爲軟心的哲學家；其心既軟，不忍將宇宙間有價值的事物歸納於無價值者，故其哲學是惟心論的，宗教的，自由意志論的，一元論的。一爲硬心的哲學家；其心既硬，不惜下一狠手，將宇宙間有價值的事物概歸納於無價值者，故其哲學是惟物論的，非宗教的，定命論的，多元論的。（見所著Pluralistic Universe）海佛定亦謂哲學中諸問題皆在吾人知識之邊境上，爲精確的方法(Exact methods)所不能及之地，故研究者之人格，乃決定其思想之方向，而或不自知。不特此也，有時哲學中一問題之發生，或正以其研究者之人格爲先決條件。有些思想，只能在某種心理狀況中發生。其次則研究者所引以爲解決問題之根據，於其解決問題，亦有關係。故吾人對於一人之哲學，作歷史的研究時，須注意於其時代之情勢，及各方面之思想狀況。（Harald Höffding: History of Modern Philosophy, P. XVI）此皆研究哲學史者所宜注意者也。孟子曰：「誦其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。」（萬章下，四部叢刊本，卷十頁十五）宋儒最注意於古聖人之「氣象」；雖其動機在於修養方面，然對於一人之哲學作歷史的研究時，實亦須

注意於其「氣象」也。

(八)歷史與哲學史

歷史有二義：一是指事情之自身；如說：中國有四千年之歷史，說者此時心中，非指任何史書，如通鑑等。不過謂中國在過去時代，已積有四千年之事情而已；此所謂歷史，當然是指事情之自身歷史之又有一義，乃是指事情之紀述；如說通鑑，史記，是歷史，卽依此義。總之，所謂歷史者，或卽是其主人翁之活動之全體；或卽是歷史家對於此活動之紀述。若欲以二名表此二義，則事情之自身可名爲歷史，或客觀的歷史；事情之紀述可名爲「寫的歷史」，或主觀的歷史。

上謂一時代之情勢及其各方面之思想狀況，能有影響於一哲學家之哲學。然一哲學家之哲學，亦能有影響於其時代及其各方面之思想。換言之，卽歷史能影響哲學；哲學亦能影響歷史。「英雄造時勢，時勢造英雄，」本互爲因果也。一時代有一時代之時代精神；一時代之哲學卽其時代精神之結晶也。研究一哲學家之哲學，固

須「知其人論其世」然研究一時代或一民族之歷史，亦須知其哲學。培根曾說：許多人對於天然界及政治宗教，皆有紀述；獨歷代學術之普通狀況，尙無有人敍述紀錄，此部分無紀錄，則世界歷史似爲無眼之造像，最能表示其人之精神與生活之部分，反闕略矣。（見培根之學術之進步 The Advancement of Learning）敍述一時代一民族之歷史而不及其哲學，則如「畫龍不點睛，」如培根所說。研究一時代一民族之歷史而不研究其哲學，則對於其時代其民族，必難有澈底的了解。「人之相知，貴相知心；」吾人研究一時代一民族，亦當知其心。故哲學史之專史在通史中之地位，甚爲重要；哲學史對於研究歷史者亦甚爲重要。

各哲學之系統，皆有其特別精神，特殊面目；一時代一民族亦各有其哲學。現在哲學家所立之道理，大家未公認其爲是；已往哲學家所立之道理，大家亦未公認其爲非。所以研究哲學須一方面研究哲學史，以觀各大哲學系統對於世界及人生所立之道理；一方面須直接觀察實際的世界及人生，以期自立道理。故哲學史對於研究哲學者更爲重要。

（九）歷史與寫的歷史

依上所說，已可知「歷史」與「寫的歷史」乃係截然兩事。於寫的歷史之外，超乎寫的歷史之上，另有歷史之自身，巍然永久存在，絲毫無待於吾人之知識。寫的歷史隨乎歷史之後而紀述之，其好壞全在於其紀述之是否真實，是否與所紀之實際相合。

近人多說，寫的歷史，宜注重尋求歷史中事情之因果。其實所謂一事之原因，不過一事之不能少的先行者（Antecedent）；所謂一事之結果，不過一事之不能少的後起者（Consequent）。凡在一事之前所發現之事，皆此事之先行者；凡在一事之後所發現之事，皆此事之後起者。一事不能孤起，其前必有許多事，其後必有許多事。寫的歷史敍述一事，必須牽連敍其前後之事，然其前後之事又太多不能盡敍，故必擇其不能少之先行者與後起者而敍述之。自來寫的歷史，皆是如此，固不必所謂「新歷史」乃始注重因果也。不過寫的歷史，所敍一事之不能少的先行者或後起者，有

非不能少者。如敍戰事之前，先說彗星見；敍帝王無道之後卽說日蝕之類。然此乃由於各時代史家對於一般事物之見解不同，非其寫的歷史之目的或方法不同也。寫的歷史之目的，在求與所寫之實際相合，其價値亦視其能否做到此「信」字。

歷史之活動的事情，既一往而永不再現，寫的歷史所憑之史料，不過親見或身與其事者之述說，及與其事情有關之文卷及遺蹟，卽所謂「文獻」是也。此等材料因與所敍之歷史直接有關，名曰「原始的史料」(Original Source)。其有對於一事物之正式的或非正式的記錄，本爲寫的歷史，但因其對於其事物之發生或存在之時較近，後來史家卽亦引爲根據，用作史料，此等史料，名曰「輔助的史料」(Secondary Source)。

歷史家憑此史料，果能寫出完全的「信」史與否，頗爲疑問。世有史家，或爲威刧，或爲利誘，或因有別種特別的目的，本無意於作信史；如此之流，當然可以不論。卽誠意作信史之人，其所寫歷史，似亦難與歷史之實際，完全符合。馬克斯諾都有言：客觀的真實之於寫歷史者，正如康德所說「物之自身」之於人的知識。寫的歷史永

不能與實際的歷史相合。（見所著史釋 Nordau: The Interpretation of History, P. 12）此言雖或未免過當，然歷史家欲作完全的信史實有許多困難。易繫辭云「書不盡言，言不盡意。」（易經卷七，四部叢刊本，頁十二）莊子云「古之人與其不可傳者死矣。然則君之所讀者古人之糟粕已夫。」（天道，莊子卷五，四部叢刊本，頁三十五）言尙不能盡意，卽使現在兩人對面談話，尙有不能互相了解之時，況書又不能盡言。又況言語文字，古今不同，吾人卽有極完備之史料，吾人能保吾人能完全了解之而無誤乎？吾人研究古史，固不全靠書籍，然卽金石文字，亦爲「書不盡言，言不盡意」者。研究歷史，惟憑古人之糟粕，而此糟粕亦非吾人所能完全了解。此其困難一也。卽令吾人能完全了解古書，又有好學深思之士，心知作書者之意，然古書不可盡信，孟子云：「盡信書則不如無書，吾於武成，取二三策而已。」（盡心下，孟子卷十四頁二）歷史家固可以科學方法，審査史料，取其可信者而去其不可信者，所謂對於史料加以分析工作者；或於書籍文字之外，歷史家另有其他可靠的史料。然史料多係片段，不相連屬，歷史家分析史料之後，必繼之以綜合工作，取此片段的史料，運以想像之力，使連爲一串。然既運用想像，卽攙入主觀

分子，其所敍述，即難盡合於客觀的歷史。此其困難二也。研究自然科學，若有假設，可以實驗定其真僞。而歷史家對於史事之假設，則絕對不能實驗。韓非子所謂「孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」（顯學，韓非子卷十九，四部叢刊本，頁七）所謂「人死無對證。」此其困難三也。有此諸困難，故歷史家只能盡心寫其信史，至其史之果信與否，則不能保證也。

歷史有「歷史」與「寫的歷史」之分；哲學史亦有「哲學史」與「寫的哲學史」之分。寫的歷史，與歷史既難符合，則寫的哲學史，亦難與哲學史符合。且寫的哲學史所憑藉之史料，純爲書籍文字；則上述三種困難，尤爲難免。所以西洋哲學史只有一個，而寫的西洋哲學史，則何止百部，其中無有兩個完全相同。中國哲學史亦只有一個，而寫的中國哲學史，則有日漸加多之勢。然此人所寫，彼以爲非，彼之所寫，復有人以爲非，古之哲學家不可復生，究竟誰能定之？若究竟無人能定，則所謂寫的歷史及寫的哲學史，亦惟須永遠重寫而已。

（十）敍述式的哲學史與選錄式的哲學史

寫的哲學史約有兩種體裁：一爲敍述式的；一爲選錄式的。西洋人所寫之哲學史，多爲敍述式的。用此方式，哲學史家可盡量敍述其所見之哲學史。但其弊則讀者若僅讀此書，卽不能與原來史料相接觸，易爲哲學史家之見解所蔽；且對於哲學史家所敍述亦不易有明確的了解。中國人所寫此類之書幾皆爲選錄式的；如宋元學案，明儒學案，卽黃梨洲所著之宋，元，明哲學史；古文辭類纂，經史百家雜鈔，卽姚鼐，曾國藩所著之中國文學史也。用此方式，哲學史家文學史家選錄各哲學家各文學家之原來著作；於選錄之際，選錄者之主觀的見解，自然亦須攙入，然讀者得直接與原來史料相接觸，對於其研究之哲學史或文學史，易得較明確的知識。惟用此方式，哲學史家或文學史家之所見不易有有系統的表現，讀者不易知之。本書試爲棄用上述兩種方式；或者可得較完善之結果。

（十一）歷史是進步的

社會組織，由簡趨繁；學術由不明晰至於明晰。後人根據前人已有之經驗，故一切較之前人，皆能取精用宏。故歷史是進步的。卽觀察中國哲學史，亦可見此例之不誣。中國漢以後之哲學所研究之問題及範圍，自不如漢以前哲學所研究之多而廣。然漢以後哲學中之理論，比漢以前之哲學，實較明晰淸楚。論者不察，見孔子講堯，舜，董仲舒，朱熹，王陽明，講孔子；戴東原，康有爲仍講孔子，遂覺古人有一切，而今人一切無有。但實際上，董仲舒只是董仲舒，王陽明只是王陽明。若知董仲舒之春秋繁露只是董仲舒之哲學；若知王陽明之大學問只是王陽明之哲學，則中國哲學之進步，便顯然矣。社會組織之由簡趨繁，學術之由不明晰進於明晰，乃是實然的，並非當然的。凡當然者，可以有然有不然，實然者則不能有然有不然也。

或者以爲董仲舒王陽明等所說，在以前儒家書中已有其端，董仲舒王陽明不過發揮引申，何能爲其自己之哲學？有何新貢獻之可言？不過卽使承認此二哲學家眞不過發揮引申，吾人亦不能輕視發揮引申。發揮引申卽是進步。小兒長成大人，大人亦不過發揮引申小兒所已潛具之官能而已。雞卵變成雞，雞亦不過發揮引申雞

卵中所已有之官能而已。然豈可因此卽謂小兒卽是大人，雞卵卽是雞？用亞力士多德的名辭說，潛能(Potentiality)與現實(Actuality)大有區別。由潛能到現實便是進步。欲看中國哲學進步之跡，我們第一須將各時代之材料，歸之於各時代；以某人之說話，歸之於某人。如此則各哲學家之哲學之真面目可見，而中國哲學之進步亦顯然矣。

從前研究中國學問者，或不知分別眞書僞書，或知分別而以僞書爲無價值，此亦中國哲學之所以在表面上似無進步之一原因。吾人研究哲學史，對於史料所以必須分別真僞者，以非如此不能見各時代思想之真面目也。如只爲研究哲學起見，則吾人只注重某書中所說之話之本身之是否不錯。至於此話果係何人所說，果係何時代所有，則絲毫不關重要。某書雖僞，幷不以其爲僞而失其價值，如其本有價值。某書雖真，並不以其爲真而有價值，如其本無價值。卽就哲學史說，僞書雖不能代表其所假冒之時代之思想，而乃是其產生之時代之思想，正其產生之時代之哲學史之史料也。如列子楊朱篇雖非楊朱學說，而正魏晉間一種流行思想之有系統的表

現，正魏晉時代哲學史之史料也。故以楊朱篇爲僞者，非廢楊朱篇，不過將其時代移後而已。其所以必須將其時代移後者，亦不過欲使寫的歷史與實際相合，作到一信字而已。

（十二）中國哲學史取材之標準

哲學一名詞，中國本來無有；一般人對於哲學之範圍及內容，無明確的觀念，幾以爲凡立言有近於舊所謂「經」「子」者，皆可爲哲學史之材料。（註）但依以上所說，吾人對於哲學之內容，既已有明確的觀念，則吾人作哲學史於選取史料，當亦有一定的標準。古人著述之可爲哲學史史料者：

（一）上所說哲學之內容已確定哲學之範圍，並已指明哲學中所有之問題。古人著述之有關於此諸問題者，其所討論在上述範圍之內者，方可爲哲學史史料。否則不可爲哲學史史料，如上述兵家著述之類。

（二）依以上所說，哲學家必有其自己之「見」，以樹立其自己之系統。故

必有新「見」之著述，方可爲哲學史史料。如只述陳言者，不可爲哲學史史料。黃梨洲云「學問之道，以各人自用得著者爲眞，凡依門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也。……以水濟水，豈是學問?」（明儒學案發凡）正此意也。

（三）依上所說，一哲學必有其中心觀念（卽哲學家之見）。凡無中心觀念之著述，卽所謂雜家之書，如呂氏春秋，淮南子之類，不可爲哲學史之原始的史料；但以其記述別家之言，有報告之價値，可以作爲輔助的史料。

（四）依上所說，哲學家之哲學，須以理智的辯論出之，則凡片語隻句，如詩云「民之秉彝，好是懿德」之言，不可爲哲學史之原始的史料；但依上所述，一時代之哲學與其時代之情勢及各方面之思想狀況，有互爲因果之關係，故此等言論，可搜集以見一時流行之思想，以見哲學系統之背景。

（五）依上所述，一哲學家之哲學與其人格有關係，故凡對於一哲學家之敍說，能表現其人格者，亦可爲哲學史史料。

依上標準，以搜集中國哲學史之史料，則「雖不中，不遠矣。」

【註】日本高瀨武次郎所著支那哲學史頗可代表此一般人之意見。其書竟爲兵家書各作提要，於孫子云「孫子之文，精到而簡約，曲折而峻潔，不愧春秋傑作。……而其文亦虛虛實實，簡潔淵通，不能增減一字。……故孫子一書，不但爲兵家之祕寶，亦爲文字上不可多得之一大雄篇也。」（趙正平譯本卷上二八六頁）讀之誠令人疑所讀爲兵學史，爲文學史矣。

第二章 汎論子學時代

(一)子學時代之開始

中國之文化，至周而具規模。孔子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」在孔子心目中，周之典章制度，實可以「上繼往聖，下開來學。」孔子一生，以能繼文王周公之業為職志。此論語所明言者也。（詳第四章第二節）周之文化（即所謂文）周之典章制度（即所謂禮）雖有可觀，然自孔子以前，尚無有私人著述之事。（今所傳孔子以前之私人著述皆偽書，老子一書亦係晚出，詳下。）章實齋云：

「古未嘗有著述之事也。官師守其典章，史臣錄其職載。文字之道，百官以之治，萬民以之察，而其用已備矣。是故聖王書同文以平天下，未有不用之於政教典章，而以文字為一人之著述者也。道不行而師儒立其教，我夫子之所以功賢堯舜也。」（文史通義詩教上章氏遺書，卷一頁二三）

此言雖有理想化古代之嫌，然若除去其理想化之部分，則亦似近於事實。蓋古代本爲貴族政治，有政權者卽有財產者，卽有知識者；政治上經濟上之統治階級卽智識階級，所謂官師不分者，卽此而已。貴族既須執政任事，自少工夫以著書，且既執有政權，卽有理想亦可使之見諸行事，發爲「政教典章，」亦無需要而必著書，著書乃不得已而後爲之事，中國哲學家固多抱此見解（詳上文）也。哲學爲哲學家之有系統的思想，須於私人著述中表現之。孔子以前無私人著述之事，有無正式哲學，不得而知。孔子本人雖亦未「以文字爲一人之著述，」然一生竟有未作官不作他事而專講學之時；此在今雖爲常見，而在古實爲創例。就其門人所紀錄者觀之，孔子實有有系統的思想。（註） 由斯而言，則在中國哲學史中，孔子實佔開山之地位。後世尊爲惟一師表，雖不對而亦非無由也。以此之故，此哲學史自孔子講起，蓋在孔子以前，無有系統的思想，可以稱爲哲學也。

【註】戰國以前所爲私人著述，本非必本人親手所寫，詳本章第五節。

(二)子學時代哲學發達之原因

在中國哲學史各時期中，哲學家派別之衆，其所討論問題之多，範圍之廣，及其研究興趣之濃厚，氣象之蓬勃，皆以子學時代爲第一。其所以能有此特殊之情形，必有其特殊之原因。（註）茲分述之。

【註】胡適之先生論老孔以前之時勢，歸結於「政治那樣黑暗，社會那樣紛亂，貧富那樣不均，民生那樣困苦。有了這種形勢，自然會生出種種思想的反動」。（中國哲學史大綱頁四二）此種形勢在中國史中幾於無代無之，對於古代哲學之發生，雖不必無關係，要不能引以說明古代哲學之特殊情形。梁任公先生所論是矣。然梁先生所舉「當注意」各事，亦多爲後世所通有者，茲均不及之。（參看梁任公學術講演集第一輯頁十一，十六。）

自春秋迄漢初，在中國歷史中爲一大解放之時代。於其時政治制度，社會組織，及經濟制度，皆有根本的改變。蓋上古爲貴族政治，諸國有爲周室所封者，有爲本來固有者。國中之卿大夫亦皆公族，皆世其官；所謂庶人皆不能參與政權。左傳昭七年謂：「天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，

士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕有臺，馬有圉，牛有牧，以待百事。」古代政治上爲貴族世官世祿之制，故社會組織上亦應有此種種階級也。貴族政治破壞，上古之政治及社會制度起根本的變化。趙翼曰：

「蓋秦漢間爲天地一大變局。自古皆封建諸侯，各君其國，卿大夫亦世其官，成例相沿，視爲固然。其後積弊日甚，暴君荒主，既虐用其民，無有底止。強臣大族，又篡弑相仍，禍亂不已。并而爲七國，益務戰爭，肝腦塗地，其勢不得不變。而數千年世侯世卿之局，一時亦難遽變。於是先從在下者起，游說則范雎，蔡澤，蘇秦，張儀等，徒步而爲相。征戰則孫臏，白起，樂毅，廉頗，王翦等，白身而爲將。此已開後世布衣將相之例，而衆并之力，尚在有國者。天方藉其力以成混一，固不能一旦掃除之，使匹夫而有天下也。於是縱秦皇盡滅六國，以開一統之局。使秦皇當日發政施仁，與民休息，則禍亂不興，下雖無世祿之臣，而上猶是繼體之主也。惟其威虐毒痛，人人思亂，四海鼎沸，草澤競奮，於是漢祖以匹夫起事，角羣雄而定一尊。其君既起自布衣，其臣亦自多亡命無賴之徒，立功以取將相，此氣運爲之也。天之變局，至是始定。然楚漢之際，六國各立後，尙有楚懷王心，趙王歇，魏王咎，魏王豹，韓王成，齊王田儋，田榮，田廣，田安，田市等。卽漢所封功臣，亦先裂地以王彭，韓等，繼分國以侯絳，灌等。蓋人情習見前世封建故事，不得而遽易之也。乃不數年而六國諸王皆

敗滅。漢所封異姓王八人，其七人亦皆敗滅。則知人情猶狃於故見，而天意已另換新局，故除之易易耳。而是時尚有分封子弟諸國，迨至七國反後，又嚴諸侯王禁制，除吏皆自天朝，諸侯王惟得食租衣稅，又多以事失侯。於是三代世侯世卿之遺法，始蕩然淨盡，而成後世徵辟選舉科目雜流之天下矣，豈非天哉！」（廿二史札記卷二，廣雅叢書本，頁九）

吾人對於趙翼所謂天意雖不同意，然貴族政治之崩壞，實當時大勢之所趨。此在春秋之時已見其端，故甯戚以飯牛而得仕於齊，百里奚以奴隸而仕於秦；此庶人之升而爲官者也。詩有黎侯之賦式微，左傳謂：「欒，郤，胥，原，狐，續，慶，伯降爲皂隸。」（昭三年，左傳卷二十，四部叢刊本，頁十六）孔子本宋之貴族，而「爲貧而仕，」「嘗爲委吏矣，」「嘗爲乘田矣；」此貴族之降而爲民者也。如是階級制度，遂漸消滅，至漢高遂以匹夫而爲天子，此政治制度及社會組織之根本的變動也。

與貴族政治相連帶之經濟制度，卽所謂井田制度。詩云：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」左傳昭七年芋尹無宇曰：「天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣？」（左傳卷二十一頁十六）所謂王土王臣，在後世視

之，只有政治的意義，然在上古封建制度下，實兼有經濟的意義。上所述社會上之諸階級，亦不只是政治的，社會的，而亦且是經濟的也。蓋在上古封建制度下，天子，諸侯及卿大夫，在政治上及經濟上皆爲人民之主。例如周以土地封其子弟爲諸侯，卽使其子弟爲其地之君主兼地主也。諸侯再以其地分與其子弟，其子弟再分與庶人耕種之。庶人不能自有土地，故只能爲其政治的經濟的主人作農奴而已。左傳國語中所載當時之政治，皆不過有數幾家貴族之活動；所謂人民者，但平時爲貴族工作，戰時爲貴族拚命而已。王船山曰：

「三代之國，幅員之狹，直今一縣耳。仕者不出於百里之中，而卿大夫之子恆爲士，故有世祿者有世田，卽其所世營之業也。名爲卿大夫，實則今鄉里之豪族而已。世居其土，世勤其疇，世修其陂池，世治其助耕之氓。……」（讀通鑑論卷十九，船山遺書本頁十六）

「其助耕之氓，」卽係農奴，夏曾佑曰：

「井田之制，爲古今所聚訟。據漢唐儒者所言，則似古人眞有此事，且爲古人致治之根本。以近人天演學之理解之，則似不能有此。社會之變化，千因萬緣，互爲牽制，安有天下財產可以一時勻分者？井田不

過儒家之理想。此二說者，迄今未定。茲據秦漢間非儒家之載籍證之，似古人實有井田之制，而爲教化之大梗。其實情蓋以土地爲貴人所專有，而農夫皆附田之奴，此即民與百姓之分也。至秦商君，乃克去之。此亦爲社會進化之一端」。（中國歷史第一册頁二五八）

史謂商鞅「壞井田，開阡陌，……王制遂滅，僭差無度，庶人之富者累鉅萬。」（食貨志，前漢書卷二十四上，同文影殿刊本，頁七）此農奴解放後「民」之能崛起佔勢力爲大地主者也。所謂井田制度之崩壞，亦當時之普通趨勢，不過商鞅特以國家之力，對之作有意識的，大規模的破壞而已。

其次則商人階級亦乘時而佔勢力。漢書曰：

「及周室衰，禮法墮，……其流至乎士庶人莫不離制而棄本，稼穡之民少，商旅之民多，穀不足而貨有餘。……於是商通難得之貨，工作無用之器，士設反道之行，以追時好而取世資。……富者土木被文錦，犬馬餘肉粟。……其爲編戶齊民，同列而以財力相君。……」（貨殖傳，前漢書卷九十一頁三）

此謂因「王制滅」「禮法墮」，故庶人崛起而營私產，致富豪。然若就經濟史觀之觀點言之，亦可謂因農奴及商人在經濟上之勢力日益增長，故貴族政治破壞，而「王

制滅，」「禮法墮。」商人階級崛起，弦高以商人而卻秦存鄭，呂不韋以大賈而爲秦相，此資本家之與當時政治外交發生直接關係者。總之，世祿井田之制破，庶民解放，營私產，爲富豪，此上古經濟制度之一大變動也。

【註】左傳昭公十六年：「宣子（韓起）有環，其一在鄭商。宣子謁諸鄭伯。子產弗與。……曰：『昔我先君桓公與商人皆出自周。庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿，而共處之。世有盟誓，以相信也。曰：「爾無我叛，我無強賈。毋或匄奪。爾有利市寶賄，我勿與知。」恃此質誓，故能相保，以至於今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也。毋乃不可乎？』」（左傳卷二十三頁十四至十五）按誓詞所約，在以後皆爲不成問題之事，而乃信誓旦旦，可知貴族之欺壓商人，在當時爲常事，而商人原來地位之低，亦可見矣。

此種種大改變發動於春秋，而完成於漢之中葉。此數百年爲中國社會進化之一大過渡時期。此時期中人所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國已往歷史中，殆無可以比之者。即在世界已往歷史中，除近代人所遇所受者外，亦少可以比之者。故此時期誠中國歷史中一重要時期也。

在一「社會之舊制度日卽崩壞之過程中，自然有傾向於守舊之人，目覩「世風不古，人心日下」，遂起而爲舊制度之擁護者，孔子卽此等人也。不過在舊制度未搖動之時，只其爲舊之一點，便足以起人尊敬之心；若其既已動搖，則擁護之者，欲得時君世主及一般人之信從，則必說出其所以擁護之之理由，與舊制度以理論上的根據。此種工作，孔子已發其端，後來儒家者流繼之。儒家之貢獻，卽在於此。

然因大勢之所趨，當時舊制度之日卽崩壞，不因儒家之擁護而終止。繼孔子而起之士，有批評或反對舊制度者，有欲修正舊制度者，有欲另立新制度以替代舊制度者，有反對一切制度者。此皆過渡時代，舊制度失其權威，新制度尙未確定，人皆徘徊歧路之時，應有之事也。儒家既以理論擁護舊制度，故其餘方面，與儒家意見不合者，欲使時君世主及一般人信從其主張，亦須說出其所以有其主張之理由，與之以理論上的根據。荀子所謂十二子之言皆「持之有故，言之成理」者也。人既有注重理論之習慣，於是所謂名家「堅白同異」等辯論之只有純理論的興趣者，亦繼之而起。蓋理論化之發端，亦卽哲學化之開始也。

孟子曰：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。」（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，頁十三）

莊子天下篇曰：

「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……天下之人，各爲其所欲焉以自爲方。」（莊子卷十，四部叢刊本，頁二十五至二十六）

漢書藝文志曰：

「諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，蠭出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。」（前漢書卷三十頁三十）

所謂「聖王不作，」「賢聖不明，」「王道既微，」即指原有制度組織之崩壞也。因此崩壞，故「道德不一，」故「時君世主，好惡殊方；」而「天下之人各爲其所欲焉以自爲方。」上古時代哲學之發達，由於當時思想言論之自由；而其思想言論之所以能自由，則因當時爲一大解放時代，一大過渡時代也。

【註】藝文志所謂「時君世主，好惡殊方」一點，本亦爲戰國時代思想發達之一因。吾人試看後來

皇帝顯宦及富商巨賈對於學術之關係，便可知矣。但春秋戰國時代時君世主，及當時社會所提倡之學術，與後來皇帝等所提倡者何以不同，則不能不以春秋戰國時之政治社會經濟的背景說明之。時君世主及社會之提倡學術，非春秋戰國時代所特有之情形，故未多論及之。

(三)子學時代之終結

世多以戰國之末爲古代哲學終結之時期。蓋一般人以爲秦始皇焚書，禁天下藏「詩書百家語」，故覺秦時如一野蠻時代，以前學說至此悉滅。其實秦始皇「第燒民間之書，不燒官府之書；第禁私相授受，可詣博士受業」。（崔適史記探源卷三。參看鄭樵通志校讎略，康有爲新學僞經考。）秦皇李斯之意，蓋欲統一思想，非欲盡滅當時之學說也。（註一）故秦始皇所立博士，中有各家學者。（王國維漢魏博士考，觀堂集林卷四）雖在整齊畫一制度之下，思想言論，失其自由，學術發展誠受相當阻礙，然秦亡極速，不致有大影響。故在漢初，諸家之學仍盛。文帝好黃老家言，爲政以慈儉爲宗旨，竇太后亦好黃帝老子言。蓋公教曹參以清淨治國家。汲黯修黃老術，治民主清淨。淮南王延客著書，雜取各家之

說。(註二)司馬談敘六家以道家爲最高。賈誼明申商。鼂錯嘗學申商刑名。韓安國受韓子雜說。主父偃學長短縱橫術。史記漢書，均明言之。劉歆移讓太常博士書云：「至孝文皇帝，天下衆書，往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立於學官，爲置博士。」(漢書本傳)可見漢文帝時之博士，中亦有各家學者也。至於禮記及所謂易十翼，爲儒家重要典籍，其中亦有爲漢初儒家者流所著作者。春秋公羊家言，亦至漢始爲顯學。故儒家哲學，亦在漢初始完備也。觀董仲舒對策之詞，亦可見當時之情形矣。

【註一】關於秦皇李斯焚書之事，其所焚之範圍及焚書之用意，現在史家尚無定論。然即秦皇李斯果眞欲盡滅當時學說，「以愚黔首」，如傳統的說法，然自秦下焚書令，至漢兵入關，不過數年之間，盡滅當時學說，事實上亦不可能。

【註二】鹽鐵論晁錯篇曰：「日者淮南衡山修文學，招四方遊士。山東儒墨，皆聚於江淮之間，講議集論，著書數十篇。」(四部叢刊本，卷二，頁六)可見此時墨家亦尚存。

董仲舒對策曰：

「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上無以持

一統，法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁二十至二十一）

又曰：

「養士之大者，莫大乎太學。太學者，賢士之所關也，教化之本原也。……臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士。」（前漢書卷五十六頁十三）

「自武帝初立，魏其武安侯為相，而隆儒矣。及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之。」（同上）自此以後，以利祿之道，提倡儒學，而儒學又須為上所定之儒學。於是「天下英雄，盡入彀中」；春秋以後，言論思想極端自由之空氣，於是亡矣。

董仲舒之主張行，而子學時代終；董仲舒之學說立，而經學時代始。蓋陰陽五行家言之與儒家合，至董仲舒而得一有系統的表現。自此以後，孔子變而為神，儒家變而為儒教。至所謂古文學出，孔子始漸回復為人，儒教始漸回復為儒家。詳見第二篇中。

(四)古代大過渡時期之終結

漢武董仲舒統一思想之政策，卽秦皇李斯之政策也。秦皇何以行之而失敗，漢武何以行之而成功？此中原因，固甚複雜，然有可得言者，則自春秋時代所開始之政治社會經濟的大變動，至漢之中葉漸停止；此等特殊之情形旣去，故其時代學術上之特點，卽「處士橫議」「各爲其所欲爲以自爲方」之特點，自亦失其存在之根據。上文謂春秋戰國時代所起各方面之諸大變動，皆由於舊文化舊制度之崩壞。舊文化舊制度愈崩壞，思想言論愈自由。秦滅六國，成一統，除皇室而外，其餘原有之貴族，皆夷爲平民。在表面上可謂將春秋以來之變局，作一結束。然實則貴族之餘孽，尙有一部分之勢力，故秦皇一死，貴族復起，「楚漢之際，六國各立後」，不過此次貴族之復興，爲一種「迴光返照」，等於强弩之末，故平民出身之漢高，終滅羣雄而定一尊。漢高雖猶封建子弟功臣，然此時及以後之封建，只有政治上的意義，而無經濟上的意義。及漢之中葉，政治上社會上之新秩序，已漸定。在經濟方面，人亦漸安於由經

濟自然趨勢而發生之新制度。漢書曰：「其爲編戶齊民，同列而以財力相君，雖爲僕虜，猶無慍色。」（貨殖傳，前漢書卷九十一頁三）由貴族政治之眼光觀之，編戶齊民，何能同列以財力相君？然以經濟自然之趨勢，竟至如此。「雖爲僕虜，猶無慍色，」可見人已安於此等新經濟秩序矣。漢雖行重農抑商政策，然對於此等社會的經濟的秩序，亦並未有根本的變動也。自春秋時代所開始之大過渡時期至是而終結；一時蓬勃之思想，亦至是而衰。自此而後，至現代以前，中國之政治經濟制度及社會組織，除王莽以政治的力量強改一時外，皆未有根本的變動，故子學時代思想之特殊狀況，亦未再現也。

（五）古代著述體裁

上文謂欲看中國哲學進步之跡，吾人第一須將各時代之材料，歸之於各時代；以某人之說話，歸之於某人。（第一章第十節）此固爲理想的辦法，但講上古哲學史，則行之頗有困難。譬如執此標準以分別普通所認爲春秋戰國時代之書籍，則如列子乃

魏晉時人所著，須以之代表魏晉一部分人之思想。此固吾人所認爲僞書，應將其移後者。不過卽吾人所認爲真書，如墨子莊子等，固可歸之於上古時代，然現在墨子莊子書中之思想，何部分果眞爲墨子莊子個人所有，則頗難斷定。關於此點，吾人不可不明古代著述之體裁。章實齋曰：

「……諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者爭天下之莫可加，而語言文字，未嘗私其所出也。……輯其言行，不必盡其身所論述者，管仲之述其身死後事，韓非之載其李斯駁議是也。莊子讓王漁父之篇，蘇氏謂之僞託；非僞託也，爲莊氏之學者所附益耳。晏氏春秋，柳氏以爲墨者之言；非以晏子爲墨，好墨學者述晏子事，以名其書，猶孟子之告子萬章，名其篇也。……諸子之奮起，由於道術既裂，而各以聰明才力之所偏，每有得於大道之一端，而遂欲以之易天下。其持之有故而言之成理者，故將推衍其學術，而傳之其徒焉。苟足顯其術而立其宗，而援述於前，與附衍於後者，未嘗分居立言之功也。」（文史通義言公上章氏遺書卷四頁五）

此言仍不免有理想化古代之嫌，不過其所述古人著述之體裁，則似合事實。蓋古人之歷史觀念及「著作者」之觀念不明，故現在所有題爲戰國以前某某子之書，原

非必謂係某某子所親手寫成。其中「援述於前，與附衍於後者，」在古固視爲不必分，在今則多似爲不能分也。(註) 故現在所有多數題爲戰國以前某某子之書，當視爲某某子一派之書，不當視爲某某子一人之書。如現在題曰墨子莊子之書，當視爲墨學叢書及莊學叢書，不當視爲一人之著作。近人對於此等書籍，固已試加分析之功，如墨子中之經及經說，可認爲非墨子本人之言，然即天志尙同諸篇，其「援述於前，與附衍於後者，」果可絕對的分別乎？此哲學史述上古時代諸家之學說，意但謂上古時代有此學說，有此思想系統，至此系統果爲代表此系統之人之一人所立，抑或曾經其「後世」修正補充，則不敢必定也。

古代哲學大部即在舊所謂諸子之學之內。故在中國哲學史中，上古時代可謂爲子學時代。此時代之諸子，司馬談將其分爲陰陽，儒，墨，名，法，道德，六家。(史記太史公自序)名爲家者，以諸子皆以私人講學故也。劉歆則於六家之外，又加農，縱橫，雜，小說，四家，共爲十家。曰「其可觀者，九家而已。」(漢書藝文志) 然即此九家，亦有與哲學無關者。今擇其與哲學有關者，就其發生之先後，依次論之。

【註】此點前人多已言之。孫星衍云「凡稱子書，多非自著。」（晏子春秋序問字堂集卷三，四部叢刊本，頁十一）嚴可均云「先秦諸子，皆門弟子，或賓客，或子孫，撰定，不必手著。」（書管子後鐵橋漫稿，蔣氏刊本，卷八，頁七）大約今所傳先秦之書，皆經漢人整理編次。例如墨子莊子等書，如現在所傳者，本先秦所無有。先秦所有者僅為不相連屬之各篇，如尙同，兼愛，齊物論，逍遙遊等。漢人於整理先秦典籍之時，乃取同一學派之各篇聚而編為一書，題曰某子，意謂此某學派之著作耳。此例亦有一例外，即呂氏春秋雖亦為先秦之著作，而原來即是一部整書。此書成後，呂不韋懸之國門，以自誇耀，可見其在當時為希有之成就也。

第三章　孔子以前及其同時之宗教的哲學的思想

孔子以前，無私人著作，今搜集詩，書，左傳，國語中所說，足以代表孔子以前及其同時之宗教的，哲學的，思想者，以見孔子以前及其同時人智之大概。

(一)鬼神

人在原始時代，當智識之初開，多以為宇宙間事物，皆有神統治之。國語云：

「昭王問於觀射父曰：『周書所謂重黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？』對曰：『非此之謂也。古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位，次主，而為之牲器，時服。……於是乎有天地神民類物之官，謂之五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆。故神降之嘉生；民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可

方物。夫人作享，家爲巫史，無有要質，民匱於祭祀而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其爲。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆。是謂絕地天通。』」（楚語下，國語卷十八，四部叢刊本，頁一至二）

此所說雖不盡係歷史的事實，然古代人之迷信狀況，大約類此。覡巫尙須爲神「制處，位，次主」，則神之多可知。神能降福受享，能憑降於人，則係有人格的可知。及乎「民神雜糅」之際，「民神」且「同位」，「神」且「狎民則」，則神之舉動行爲，且與人無異矣。此時人有迷信而無知識，有宗教而無哲學。此時人之所信，正如希臘人所信之宗教，其所信之神，正如希臘人之神。至於夏、商以後，則有「天」「帝」之觀念起，似一神論漸有勢力，然多神論亦並未消滅。左傳國語除「天」外，尙多言及神。周厲王時芮良夫曰：

「夫王人者，將導利而布之上下者也。使神人百物，無不得其極。」（周語上，國語卷一頁六）

左傳桓公六年，季梁云：

「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。」（左傳卷二，四部叢刊本，頁七）

又莊公十年，曹劌曰：

「小惠未徧，民弗從也。……小信未孚，神弗福也。」（左傳卷三頁六）

國語惠王十五年，有神降於莘。內史過曰：

「國之將興，其君齊明衷正，精潔惠和。其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人。神饗而民聽，民神無怨，故明神降之。觀其政德，而均布福焉。國之將亡，其君貪冒辟邪，淫佚荒怠。……民神怨痛，無所依懷。故神亦往焉，觀其苛慝而降之禍。……若由是觀之，其丹朱之神乎？」（周語上，國語卷一頁十二至十四）

左傳僖公五年，宮之奇云：

「鬼神非人實親，惟德是依。……如是則非德，民不和，神不享矣。若晉取虞，而明德以薦馨香，神其吐之乎？」（左傳卷五頁七）

國語晉語文公四年，胥臣曰：

「億寧百神而柔和萬民，故詩云『惠於宗公，神罔時恫。』」（晉語四，國語卷十頁二十五）

國語周襄王十八年，王曰：

「昔我先王之有天下也，規方千里，以爲甸服，以供上帝山川百神之祀。」（周語中，國語卷二頁五）

左傳襄公十四年師曠曰：

「夫君，神之主也而民之望也。」（左傳卷十五頁十六）

又昭公元年，劉定公曰：

「……其趙孟之謂乎？……棄神人矣神怒民叛，何以能久。」（左傳卷二十頁六）

以上所引，屢言百神，可知神之衆。神人並稱，而執政者之最大責任，在於「億寧百神而柔和萬民，」否則「神怒民叛，」必不能久。周襄王又以上帝與百神並稱，則上帝不在百神之內。內史過以有神降於莘之神爲丹朱之神，則至少所謂神之一部分，即是人鬼。關於鬼之記載，左傳中有數處。墨子明鬼篇亦多述古代關於鬼之傳說。此對於鬼神之信仰以後漸衰。孔子「敬鬼神而遠之」（雍也，論語卷三，四部叢刊本，頁十七）「祭如在，祭神如神在。」（八佾，論語卷二頁四至五）又曰「未能事人焉能事鬼？」（先進，論語卷六頁四）蓋孔子對於鬼神之存在，已持懷疑之態度，姑存而不論；墨子則太息痛恨於人之不信鬼神，以致天下大亂，故竭力於「明鬼」。

(二)術數

宇宙間事物，古人多認爲多與人事互相影響。故古人有所謂術數之法，以種種法術，觀察宇宙間可令人注意之現象，以預測人之禍福。漢書藝文志曰：

「數術者，皆明堂羲和史卜之職也。史官之廢久矣，其書旣不能具，雖有其書而無其人。易曰：『苟非其人，道不虛行。』春秋時，魯有梓愼，鄭有裨竈，晉有卜偃，宋有子韋。六國時，楚有甘公，魏有石申夫。漢有唐都，庶得麤觕。……序數術爲六種。」（前漢書卷三十，同文影殿刊本，頁五十）

六種者，一天文。藝文志曰：

「天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也。易曰：『觀乎天文，以察時變。』」（前漢書卷三十頁四十三）

二曆譜，藝文志曰：

「曆譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。故聖王必正曆數，以定三統服色之制，又以探知五星日月之會，凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉。此聖人知命之術也。」（前漢書卷三十頁四十四）

三五行，藝文志曰：

「五行者，五常之形氣也。書云：『初一曰五行；次二曰羞用五事。』言進用五事以順五行也。貌言視聽思心失而五行之序亂，五星之變作，皆出於律歷之數而分爲一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。」（前漢書卷三十頁四十六）

四蓍龜，藝文志曰：

「蓍龜者，聖人之所用也。書曰：『女則有大疑，謀及卜筮。』易曰：『定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善於蓍龜。是故君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此？』」（前漢書卷三十頁四十七）

五雜占，藝文志曰：

「雜占者，紀百事之象，候善惡之徵。易曰：『占事知來。』衆占非一，而夢爲大。故周有其官，而詩載熊羆虺蛇衆魚旐旟之夢，著明大人之占，以考吉凶，蓋參卜筮。」（前漢書卷三十頁四十八）

六形法，藝文志曰：

「形法者，大舉九州之勢，以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣貴賤吉

凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形；此精微之獨異也。」（前漢書卷三十頁四十九至五十）

此六種術數中，蓍龜雜占之見稱述於左傳者甚多。左傳中屢言「卜之」「筮之」，卜者，龜也；筮者，蓍也。「衆占非一，而夢爲大。」左傳中所述占夢之事，皆用雜占之法也。左傳謂周內史叔服「能相人」。荀子中有非相篇，謂：「古者有姑布子卿，今之世梁有唐舉，相人之形狀顏色，而知其吉凶妖祥，世俗稱之。」（荀子卷三，四部叢刊本，頁一）即「形法」之術也。其天文歷譜五行三術，左傳中可見者，如昭公八年：

「楚滅陳，晉侯問於史趙曰：『陳其遂亡乎？』對曰：『未也。……陳，顓頊之族也。歲在鶉火，是以卒滅，陳將如之。今在析木之津，猶將復由。』」（左傳卷二十二頁三）

又昭公九年：

「夏四月，陳災。鄭裨竈曰：『五年陳將復封，封五十二年而遂亡。……陳，水屬也，火，水妃也，而楚所相也。今火出而火陳，逐楚而建陳也。妃以五成，故曰五年。歲五及鶉火，而後陳卒亡，楚克有之，天之道也。故曰五十二年。』」（左傳卷二十二頁四至五）

又昭公十年：

「春，王正月，有星出於婺女。鄭裨竈言於子產曰：『七月戊子，晉君將死。』」（左傳卷二十二頁六）

又昭公十五年：

「春，將禘於武公，戒百官。梓愼曰：『禘之日，其有咎乎！吾見赤黑之祲，非祭祥也，喪氛也，其在涖事乎？』」（左傳卷二十三頁十二）

又昭公十七年：

「冬，有星孛於大辰，西及漢。申須曰：『彗所以除舊布新也。天事恆象，今除於火，火出必布焉。諸侯其有火災乎？』梓愼曰：『……若火作，其四國當之。在宋衞陳鄭乎？……其以丙子若壬午作乎？……』鄭裨竈言於子產曰：『……若我用瓘斝玉瓚，鄭必不火。』」（左傳卷二十三頁十八至十九）

又昭公十八年：

「春王二月，乙卯，周毛得殺毛伯過而代之。萇弘曰：『毛得必亡，是昆吾（昆吾侈惡積熟，以乙卯日與桀同誅。）稔之日也。……』」（左傳卷二十四頁一）

又昭公三十二年：

「夏，吳伐越。……史墨曰：『不及四十年，越其有吳乎？越得歲而吳伐之，必受其凶。』」（左傳卷二十六，頁十四）

就此所引觀之，史趙，裨竈，梓愼，申須，萇弘，史墨，皆卽天然現象，及其他「天之道」以預測人事。其所用之術，有顯然爲「天文」者，有似雜「歷譜」「五行」者。要之所謂「天文」「歷譜」「五行」，皆注意於所謂「天人之際」，以爲「天道」人事，互相影響。以後所謂陰陽五行家，皆卽此推衍，於中古哲學史中，有甚大勢力。

(三)天

於百神之外，又有天，帝。尚書湯誓云：

「有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝，不敢不正。……致天之罰。」（尚書卷四，四部叢刊本，頁一）

在不足一百五十字之演說辭中，言天至於三次。詩商頌云：

「天命玄鳥，降而生商。……古帝命武湯。……方命厥后，……受命不殆，……殷受命咸宜。……」（玄鳥，詩卷二十，四部叢刊本，頁十二至十三）

在不滿百字之頌辭中，而言天，帝，及受命至於五次。國語云：

「虢公夢在廟，有神人面白毛虎爪，執鉞立於西阿。公懼而走。神曰：『無走。帝命曰「使晉襲於爾門」。』公拜稽首。覺，使史嚚占之。對曰：『如君之言，則蓐收也，天之刑神也，天事官成。』」（晉語二，國語卷八頁五五六）

詩書左傳國語中言天，帝之處甚多，多指有人格的上帝。茲不能具引。據史嚚之言，則天與神之關係，可以概見。大約上帝爲至高無上之權威，亦設官任職。諸神地位權力，次於上帝，而服從之。此正中國一般平民之宗教的信仰，蓋在古而已然者也。

在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，卽與地相對之天。曰主宰之天，卽所謂皇天上帝，有人格的天，帝。曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂「若夫成功則天也」之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如荀子天論篇所說之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如中庸所說「天命之爲性」之天是也。詩書左傳國語中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰之天。論語中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。

（四）一部分人較開明之思想

但至春秋時，有一部分較開明之士，漸不信鬼神及所謂天道。如左傳莊公三十二年，史嚚云：

「國將興，聽於民；將亡，聽於神。」（左傳卷三頁二十一）

昭公十八年，子產云：

「天道遠，人道邇，非所及也。何以知之？」（左傳卷二十四頁一）

定公元年，仲幾曰：

「薛徵於人，宋徵於鬼，宋罪大矣。」（左傳卷二十七頁一至二）

此雖未否認所謂天道及鬼神之存在，然對之已取「敬而遠之」之態度矣。

此外則卽在甚早之時，亦已有試以陰陽之說解釋宇宙間現象者。國語幽王二年，西周三川皆震，伯陽父曰：

「周將亡矣。夫天地之氣，不失其序。若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。

今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞。」（周語上，國語卷一頁十一）

左傳僖公十六年，「六鷁退飛過宋都，風也。」周內史叔興曰：

「是陰陽之事，非吉凶所出也。吉凶由人。……」（左傳卷六頁二）

國語越王勾踐三年，（魯哀公元年）范蠡曰：

「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。夫聖人隨時以行，是謂守時。天時不作，弗為人客。人事不起，弗為之始。……惟地能包萬物以為一，其事不失。生萬物，容畜禽獸。然後受其名而兼其利。美惡皆成以養生。時不至，不可強生。事不究，不可強成。……必有以知天地之恆制，乃可以有天地之成利。……因陰陽之恆，順天地之常，柔而不屈，彊而不剛。……天因人，聖人因天。人自生之，天地形之，聖人因而成之。」（越語下，國語卷二十一頁一至三）

以陰陽解釋宇宙現象，雖仍不免籠統混沌之識，然比之以天帝鬼神解釋者，則較善矣。范蠡所說之天，為自然之天，其言頗似老子，恐卽老學之先河也。

（五）人之發現

至於社會中之種種制度，人初亦以爲係天帝所制作，書曰：

「無曠庶官，天工人其代之。天敍有典，勑我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。……天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。」（皋陶謨，尚書卷二頁八）

又曰：

「天降下民，作之君，作之師。」（孟子引見梁惠王下，四部叢刊本，卷二頁五）

又曰：

「皇帝清問下民，……乃命三后，恤功於民。伯夷降典，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷於民。」（呂刑，尚書卷十二頁八）

詩云：

「天生烝民，有物有則。」（大雅烝民，詩卷十八頁十七）

又云：

「不識不知，順帝之則。」（大雅皇矣，詩卷十六頁十五）

「帝之則」即上帝所制之禮教制度也。古時希臘諸國之制度，其人亦以爲係神所

制作，蓋古人大都有此種見解也。

及春秋之世，漸有人試與各種制度以人本主義的（Humanistic）解釋，以為各種制度皆人所設，且係為人而設。鄭桓公時，史伯云：

「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物生之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜以成百物。是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計億事，材兆物，收經入，行姟極。故王者居九畡之田，收經入以食兆民，周訓而能用之，和樂如一。夫如是，和之至也。於是乎先王聘后於異姓，求財於有方，擇臣取諫工，而講以多物，務和同也。聲一無聽，物一無文，味一無果，物一不講。」（鄭語，國語卷十六頁五至六）

「以他平他謂之和」，如以鹹味加酸味，即另得一味。酸為鹹之「他」；鹹為酸之「他」；「以他平他」，即能另得一味；此所謂「和實生物」也。若以鹹味加鹹味，則所得仍是鹹味。鹹與鹹為「同」，是則「以同裨同」，「同則不繼」也。推之若只一種聲音，則無論如何重複之，亦不能成音樂。如只一種顏色，則無論如何重複之，亦不能成文彩。必以其「他」濟之，方能有所成。此提出「和」「同」之異，以說明禮樂及各種

制度之所以須豐繁。後來晏子亦有類此之議論。左傳昭公二十年云：

「齊侯至自田，晏子侍於遄臺。子猶馳而造焉。公曰：『唯據與我和夫。』晏子對曰：『據亦同也。焉得為和？』公曰：『和與同異乎？』對曰：『異。和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否。是以政平而不干，民無爭心。故詩曰：「亦有和羹，既戒既平，鬷嘏無言，時靡有爭。」先王之濟五味，和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也。清濁，大小，短長，疾徐，哀樂，剛柔，遲速，高下，出入，周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心。心平德和。故詩曰：「德音不瑕。」今據不然。君所謂可，據亦曰可。君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。』」（左傳卷二十四頁十二）

此外說禮樂政刑之起源及其功用者，左傳桓公二年，臧哀伯曰：

「君人者將昭德塞違，以臨照百官，猶懼或失之，故昭令德以示子孫。是以清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不鑿，昭其儉也。袞冕黻珽，帶裳幅舄，衡紞紘綖，昭其度也。藻率鞞鞛，鞶厲游纓，昭其數也。火龍黼黻，昭其文也。五色比象，昭其物也。鍚鸞和鈴，昭其聲也。三辰旂旗，昭其明也。夫德儉而有度，登降有數，文物

以紀之，聲明以發之以照臨百官，百官於是乎戒懼，而不敢易紀律。」（左傳卷二頁二至三）

此說人君所以用禮樂，乃欲以使「百官戒懼而不敢易紀律。」又昭公六年，叔向詒子產書曰：

「昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁禦，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁。制爲祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，涖之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可爲矣。夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑。三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封洫，立謗政，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎？」（左傳卷二十一頁十二至十三）

此反對子產之公布刑法，雖爲守舊的見解，然固能與刑法以人本主義的解釋也。又昭公二十五年，子太叔曰：

「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲，淫則昏亂，民失其性。是故爲禮以奉之，爲六

畜，五牲，三犧，以奉五味；為九文，六采，五章，以奉五色；為九歌，八風，七音，六律，以奉五聲；為君臣上下，以則地義；為夫婦外內，以經二物；為父子，兄弟，姑姊，甥舅，昏媾，姻亞，以象天明；為政事，庸力，行務，以從四時；為刑罰，威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮；為溫慈惠和，以效天之生殖長育。民有好惡，喜怒，哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬬。喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也；好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。」（左傳卷二十五頁七至八）

此言禮樂刑罰之功用，在於使民不昏亂；而其來源，則由於人之能摹倣天地。

即祭祀，亦有人與以人本主義的解釋。觀射父曰：

「祀所以昭孝息民，撫國家，定百姓也，不可以已。夫民氣縱則底，底則滯，滯久不震，生乃不殖，是用不從。其生不殖，不可以封。是以古者先王日祭，月享，時類，歲祀。諸侯舍日，卿大夫舍月，士庶人舍時。天子徧祀羣神品物，諸侯祀天地三辰及其土之山川，卿大夫祀其禮，士庶人不過其祖。日月會於龍豬，土氣含收，天明昌作，百嘉備舍，羣神頻行。國於是乎蒸嘗，家於是乎嘗祀。百姓夫婦擇其令辰，奉其犧牲，敬其粢盛，絜其糞除，愼其采服，禋其酒醴，帥其子姓，從其時享，虔其宗祝，道其順辭，以昭祀其先祖，肅肅濟濟，如或臨之。於

是乎合其州鄉朋友婚姻，比爾兄弟親戚；於是乎弭其百苛，殄其讒慝，合其嘉好，結其親暱，億其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自舂其粢；諸侯宗廟之事，必自射牛刲羊擊豕，夫人必自舂其盛。況其下之人，其誰敢不戰戰兢兢，以事百神。天子親舂禘郊之盛，王后親繰其服。自公以下至於庶人，其誰敢不齊肅恭敬，致力於神。民所以攝固者也，若之何其舍之也。」（楚語下，國語卷十八頁四至五）

「肅肅濟濟，如或臨之，」是不必有臨之者也。知不必有神臨之，而猶祭祀者，蓋欲藉此機會，使鄉黨親族，得一聚會，並訓練其虔敬之心。故祭祀之用，在「民所以攝固者也。」以此觀點觀之，則祭祀即荀子所謂君子以爲「人道」而百姓以爲「鬼事」也。（荀子禮論篇，參看本書本篇第十四章第四節）又國語展禽曰：

「夫祀，國之大節也；而節，政之所成也。故愼制祀以爲國典。……夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之；非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬。夏之興也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社。黃帝能成命百物，以明民共財。顓頊能修之。帝嚳能序三辰以固民。堯能單均刑法以

儀民。舜勤民事而野死。鯀鄣洪水而殛死。禹能以德修鯀之功。契爲司徒而民輯。冥勤其官而水死。湯以寬治民而除其邪。稷勤百穀而山死。文王以文昭。武王去民之穢。故有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。幕，能帥顓頊者也，有虞氏報焉。杼，能帥禹者也，夏后氏報焉。上甲微，能帥契者也，商人報焉。高圉，大王，能帥稷者也，周人報焉。凡禘郊祖宗報，此五者，國之典祀也。加之以社稷山川之神，皆有功烈於民者也。及前哲令德之人，所以爲明質也。及天之三辰，民所以瞻仰也。及地之五行，所以生殖也。及九州名山川澤，所以出財用也。非是，不在祀典。」（魯語上，國語卷四頁七至九）

此以報恩之義爲祭祀之根據。由此觀點觀之，祭祀亦「人道」而非「鬼事」也。

各種制度，既皆受人本主義的解釋，則所謂君者亦失其聖神不可侵犯之尊嚴。國語魯語云：

「晉人殺厲公，邊人以告。成公在朝。公曰：『臣殺其君，誰之過也？』大夫莫對。里革曰：『君之過也。夫君人者，其威大矣。失威而至於殺，其過多矣。且夫君也者，將牧民而正其邪者也。若君縱私回而棄民事，民旁有慝，無由省之，益邪多矣。若以邪臨民，陷而不振，用善不肯專，則不能使，至於殄滅而莫之恤也，將安用

之』」（魯語上，國語卷四頁十五）

左傳昭公三十二年曰：

「趙簡子問於史墨曰『季氏出其君，而民服焉，諸侯與之。君死於外，而莫之或罪也。』對曰：『物生有兩，有三，有五，有陪貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。王有公，諸侯有卿，皆有貳也。天生季氏，以貳魯侯，爲日久矣。民之服焉，不亦宜乎？魯君世從其失，季氏世修其勤。民忘君矣，雖死於外，其誰矜之！社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故詩曰：「高岸爲谷，深谷爲陵。」三后之姓，於今爲庶。主所知也。』」（左傳卷二十六頁十五至十六）

此以臣弒其君爲可，在當時實一種革命的言論也。雖「左氏浮誇，」其所述此諸人之言，難免無增加文飾，然此諸人之言之根本意思，則固皆有人本主義之傾向也。希臘「智者」普魯太哥拉斯（Protagoras）有言「人爲一切事物之準則」（Man is the measure of all things）。上所引諸人之言，亦有此意。不過諸人或爲世業之史官，或爲從政之貴族，不能如希臘「智者」之聚徒講學，宣傳主張。所以中國思想史上權威之地位，不得不讓孔墨等後起諸子佔據也。

第四章　孔子及儒家之初起

史記曰：

「孔子生魯昌平鄉陬邑，其先宋人也。……魯襄公二十二年而孔子生。……孔子之時，周室微而禮樂廢，詩書缺。追述三代之禮，序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事，曰：『夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。足則吾能徵之矣。』觀殷夏所損益，曰：『後雖百世可知也。』以一文一質，『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』故書傳禮記自孔氏。孔子語魯太師：『樂其可知也。始作，翕如；縱之，純如，皦如，繹如也，以成。吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。』古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義。上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席。故曰：『關雎之亂，以爲風始，鹿鳴爲小雅始，文王爲大雅始，淸廟爲頌始。』三百五篇，孔子皆絃歌之，以求合韶武雅頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜易，序彖，繫，象，說卦，文言。讀易韋編三絕，曰：『假我數年，若是，我於易則彬彬矣。』孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉。身通六藝者七十有二人。……其於鄉黨，恂恂似不能言者。其於宗廟朝廷，

辯辯言，唯謹爾。朝與上大夫言，誾誾如也；與下大夫言，侃侃如也。入公門，鞠躬如也；趨進，翼如也。君召使儐，色勃如也；君命召，不俟駕行矣。魚餒肉敗，割不正不食；席不正不坐。食於有喪者之側，未嘗飽也。是日哭，則不歌。見齊衰瞽者，雖童子必變。『三人行，必得我師。』『德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』使人歌，善則使復之，然後和之。子不語怪力亂神。……乃因史記作春秋；上至隱公，下訖哀公十四年。十二公，據魯，親周，故殷，運之三代，約其文辭而指博。故吳楚之君自稱王，而春秋貶之曰『子。』踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰：『天王狩於河陽。』推此類以繩當世貶損之義，後有王者舉而開之，春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。……孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒。」（孔子世家，史記卷四十七，同文影殿刊本，頁一至二，二十二至二十七）

此數千年來大部分人心目中之孔子也。由今視之，孔子世家所說有許多不合事實處；但在西漢時，一般人方以孔子爲神，而司馬遷仍以孔子爲人，不可謂無特識也。在上節所引文中，其根據論語者大略可信，其成爲問題者，即孔子與「易，」「詩，」「書，」「禮，」「樂，」「春秋，」即所謂六藝或六經者之關係。茲於下節論之。

(一)孔子在中國歷史中之地位

向來所謂經學今文家以六藝爲孔子所作，古文家以六藝爲孔子所述。其說雖不同，要皆以爲孔子與六藝有密切關係也。今謂所謂六藝乃春秋時固有之學問，先孔子而存在，孔子實未制作之。

關於孔子未嘗制作六藝之證據，前人及時人已舉許多。余於另文中亦已言之，（見燕京學報第二期）茲不具論。但孔子雖未曾制作六藝，而卻曾以六藝教弟子。故後人以六藝爲特別與孔子有密切關係，亦非毫無根據。以六藝教人，並不必始於孔子，據國語，士亹教楚太子之功課表中已卽有「詩」「禮」「樂」「春秋」「故志」等。左傳國語中所載當時人物應答之辭，皆常引「詩」「書」。他們交接用「禮」，卜筮用「易」。可見當時至少一部分的貴族人物，皆受過此等教育。不過孔子卻是以六藝教一般人之第一人。此點下文再詳提。現在我們只說，孔子之講學與其後別家不同。別家皆注重其自家之一家言，如莊子天下篇所說，墨家弟子誦墨經。但孔子則是教育家。他講學目的，在於養成「人」，養成爲國家服務之人，並不在於養成某一

家的學者。所以他教學生讀各種書，學各種功課。所以顏淵說：「博我以文，約我以禮。」（子罕，論語卷五，四部叢刊本，頁五）莊子天下篇講及儒家，即說：「詩」以道志，「書」以道事，「禮」以道行，「樂」以道和，「易」以道陰陽，「春秋」以道名分。此六者正是儒家教人之六種功課。

惟其如此，所以孔子弟子之成就，亦不一律。論語謂：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓；言語：宰我，子貢；政事：冉有，季路；文學：子游，子夏。」（先進，論語卷六頁一）又如子路之「可使治賦」；冉有之「可使爲宰」；公西華之「可使與賓客言」；皆能「爲千乘之國」辦事。（公冶長，論語卷三頁三）可見孔子教弟子，完全欲使之成「人」，不是教他做一家的學者。

孔子以其時已有之成書教人，教之之時，略加選擇，或亦有之。教之之時，更可隨時引申。如下節所說。如以此等隨時選擇講解，「爲刪正六經」，則孔子實可有「刪正」之事；不過此等「刪正」實無非常的意義而已。後來儒家因仍舊貫，仍繼續用六藝教人，恰又因別家只講自家新學說，不講舊書，因之六藝遂似專爲儒家所有，爲孔

子所制作，而刪正（如果有刪正）亦卽似有重大意義矣。

漢書藝文志以爲諸子皆六藝之「支流餘裔」。莊子天下篇，似亦同此見解。此言亦並非毫無理由，因所謂六藝本來是當時人之共同知識。自各家專講其自己之新學說後，而六藝乃似爲儒家之專有品，其實原本是大家共有之物也。但以爲各家之學說，皆六藝中所已有，則不對耳。

就儒家之名言之，說文云：『儒，柔也，術士之稱。』論語云：『子謂子夏曰：「女爲君子儒，毋爲小人儒。」』（雍也，卷三頁十四）儒本爲有知識材藝者之通稱，故可有君子小人之別。儒家先起，衆以此稱之，其後雖爲一家之專名，其始實亦一通名也。

總之，孔子是一教育家。「述而不作，信而好古」（述而，論語卷四頁一）「爲之不厭，誨人不倦，」（同上）正孔子爲其自己所下之考語。

由此觀之，孔子只是一個「老教書匠」；但在中國歷史中，孔子仍佔一極高地位。吾人以爲：

（一）孔子是中國第一個使學術民衆化的，以教育爲職業的「教授老儒」，

他開戰國講學遊說之風；他創立，至少亦發揚光大，中國之非農非工非商非官僚之士之階級。

（二）孔子的行為，與希臘之「智者」相彷彿。

（三）孔子的行為及其在中國歷史之影響，與蘇格拉底之行為及其在西洋歷史上之影響，相彷彿。

上文已說，士亹教楚太子之功課表中，已有「詩」「禮」「樂」「春秋」「故志」等。但此等教育，並不是一般人所能受。不但當時之平民未必有機會受此等完全教育，即當時之貴族亦未必盡人皆有受此等完全教育之機會。韓宣子係晉世卿，然於到魯辦外交之時，「觀太史氏書」，始得「見『易象』與『魯春秋』」（昭公二年，左傳卷二十，四部叢刊本，頁十二）季札亦到魯方能見各國之詩與樂，（襄公二十九年，左傳卷十九頁三至五）。可見「易」「春秋」「樂」「詩」等，在當時乃是極名貴的典籍學問。孔子則抱定「有教無類」（衛靈公，論語卷八頁九）之宗旨，「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」（述而，論語卷四頁二）如此大招學生，不問身家，凡繳學費者即收，一律教以各

種功課，教讀各種名貴典籍，此實一大解放也。故以六藝教人，或不始於孔子；但以六藝教一般人，使六藝民衆化，實始於孔子。

說孔子是第一個以六藝教一般人者，因在孔子以前，在較可靠的書內，吾人未聞有人曾經大規模的號召許多學生而教育之；更未聞有人有「有教無類」之說。在孔子同時，據說有少正卯，「其居處足以撮徒成黨，其談說足以飾褒榮衆，其強禦足以反是獨立。」（孔子家語，四部叢刊本，卷一頁五）據說少正卯也曾大招學生，「孔子門人三盈三虛，惟顏淵不去。」（心隱篇劉勰新論卷四，涵芬樓影印漢魏叢書本，頁八）莊子說「魯有兀者王駘，從之遊者與仲尼相若。」（德充符，莊子卷二，四部叢刊本，頁二十九）不過孔子誅少正卯事，昔人已謂不可靠；少正卯之果有無其人，亦不可知。莊子寓言十九。王駘之「與孔子中分魯」，更不足信。故大規模招學生而教育之者，孔子是第一人。以後則各家蜂起，競聚生徒，然此風氣實孔子開之。

孔子又繼續不斷遊說干君，帶領學生，周遊列國。此等舉動，前亦未聞，而以後則成為風氣；此風氣亦孔子開之。

再說孔子以前，未聞有不農不工不商不仕，而只以講學爲職業，因以謀生活之人。古時除貴族世代以做官爲生者外，吾人亦嘗聞有起於微賤之人物。此等人物，在未仕時，皆或爲農或爲工或爲商，以維持其生活。孟子說：

「舜發於畎畝之中；傳說舉於版築之間；膠鬲舉於魚鹽之中；管夷吾舉於士；孫叔敖舉於海；百里奚舉於市。」（告子下，孟子卷十二，四部叢刊本，頁十六）

孟子之言，雖未必盡可信，但孔子以前，不仕而又別不事生產者，實未聞有人。左傳中說冀缺未仕時，亦是以農爲業。（僖公三十三年，左傳卷七頁十五）孔子早年，據孟子說，亦嘗爲貧而仕，「嘗爲委吏矣」，「嘗爲乘田矣」。（萬章下，孟子卷十頁十）但自「從大夫之後」，大收學生以來，卽純以講學爲職業，爲謀生之道。不但他自己不治生產，他還不願教弟子治生產。樊遲「請學稼」，「請學爲圃」，孔子說：「小人哉樊須也。」（子路，論語卷七頁三）子貢經商，孔子說：「賜不受命而貨殖焉；億則屢中。」（先進，論語卷六頁六）他這種不治生產的辦法，頗爲其時人所詬病。據論語所說，荷蓧丈人謂孔子「四體不勤，五穀不分」。（微子，論語卷九頁十五）此外晏嬰亦說：

「夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以為下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以為俗；游說乞貸，不可以為國。」（孔子世家，史記卷四十七頁五）

莊子亦載盜跖謂孔子：

「爾作言造語，妄稱文武。……多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下學士不反其本，妄作孝弟而徼倖於封侯富貴者也。」（盜跖，莊子卷九頁三十四）

此等批評，未必果是晏嬰盜跖所說，莊子中所說，尤不可認為實事。但此等批評，則是當時可能有者。

戰國時之有學問而不仕者，亦尚有自食其力之人。如許行「其徒數十人，皆衣褐，捆屨織席以為食。」（滕文公上，孟子卷五頁九）陳仲子「身織屨，妻辟纑」（滕文公下，孟子卷六頁十五）以自養。但孟子則不以為然。孟子自己是「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯」。此其弟子彭更卽以為「泰」，（滕文公下，孟子卷六頁五）他人當更有批評矣。

孟子又述子思受「養」的情形，說：

「繆公之於子思也，亟問，亟餽鼎肉。子思不悅於卒也，摽使者出諸大門之外，北面稽首再拜而不受，

曰：『今而後知君之犬馬畜伋。』……曰：『敢問國君欲養君子，如何斯可謂養矣？』曰：『以君命將之，再拜稽首而受。其後廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。子思以為鼎肉使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。』」（萬章下，孟子卷十頁十一至十二）

觀此可知儒家之一種風氣。惟其風氣如此，於是後來卽有一種非農，非工，非商，非官僚之「士」，不治生產而專待人之養己。此士之階級，孔子以前，似亦無有。以前所謂士，多係大夫士之士或係男子軍士之稱，非後世所謂士農工商之士也。

【註】按國語齊語中所謂士農商之士，似指軍士，詳見燕京學報第二期拙作文中。

此種士之階級只能作兩種事情卽做官與講學。直到現在，各學校畢業生，無論其學校為農業學校或工業學校，仍只有當教員做官兩條謀生之路；此所謂

「仕而優則學，學而優則仕。」（子張，論語卷十頁四）

孔子卽是此階級之創立者，至少亦是其發揚光大者。

此種階級，為後來法家所痛惡。韓非子說：

「博習辯智如孔墨；孔墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾史；曾史不戰攻，則國何利焉？」（八說，

韓非子卷十八，四部叢刊本，頁五）

又曰：

「儒以文亂法，俠以武犯禁。……今修文學習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不爲也？」（五蠹，韓非子卷十九頁三至四）

孔子與希臘「智者，」其行動頗相彷彿。他們都是打破以前習慣，開始正式招學生而教育之者。「智者」向學生收學費，以維持其生活；此層亦大爲當時所詬病。孔子說：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」（述而，論語卷四頁二） 他雖未必收定額學費，但如「贄」之類，必一定收，孔子雖可靠國君之養，未必專靠弟子之學費維持生活，但其弟子之多，未嘗不是其有受養資格之一。在中國歷史中，孔子始以講學爲職業，因以維持生活。此言並不損害孔子之價值；因爲生活總是要維持的。

孔子還有一點與「智者」最相似。「智者」都是博學多能之人，能教學生以各種功課，而其主要目的，在使學生有作政治活動之能力。孔子亦博學多能，所以

「達巷黨人曰：『大哉孔子，博學而無所成名。』」（子罕，論語卷五頁一）

「太宰問於子貢曰：『夫子聖者與，何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』」（同上）

孔子教人亦有各種功課，即所謂六藝是也。至於政治活動，亦爲孔子所注意；其弟子可在「千乘之國」「治賦」「爲宰」。季康子問仲由，賜，求，「可使從政也與？」孔子說「由也果」「賜也達」「求也藝」「於從政乎何有？」（雍也，論語卷三頁十二至十三）此即如現在政府各機關之向各學校校長要人，而校長即加考語薦其畢業生一樣。

孔子頗似蘇格拉底。蘇格拉底本亦是「智者」其不同在他不向學生收學費，不賣知識。他對於宇宙問題，無有興趣；對於神之問題，接受傳統的見解。孔子亦如此，如上文所說。蘇格拉底自以爲負有神聖的使命，以覺醒希臘人爲己任。孔子亦然，所以有「天生德於予」（述而，論語卷四頁六）「天之未喪斯文，匡人其如予何？」（子罕，論語卷五頁二）之言。蘇格拉底以歸納法求定義，（亞力士多德說）以定義爲吾人行爲之標準。孔子亦講正名，以名之定義，爲吾人行爲之標準。蘇格拉底注重人之道德的性質。孔子亦視人之「仁」較其「從政」之能力爲尤重。故對於子路，冉有，公西華，雖許其能

在「千乘之國」「治賦」「爲宰」「與賓客言」而獨不許其爲「仁」。（公冶長，論語卷三頁三）蘇格拉底自已未著書，而後來著書者多假其名。（如柏拉圖之對話）孔子亦不著書，而後來各書中「子曰」極多。蘇格拉底死後，其宗派經柏拉圖，亞力士多德之發揮光大，遂爲西洋哲學之正統。孔子之宗派，亦經孟子荀子之發揮光大，遂爲中國哲學之正統。此但略說，下文另詳。

即孔子爲中國蘇格拉底之一端，即已占甚高之地位。况孔子又爲使學術普遍化之第一人，爲士之階級之創立者，至少亦係其發揚光大者；其建樹之大，蓋又超過蘇格拉底矣。

（二）孔子對於傳統的制度及信仰之態度

上文謂中國文化至周而具規模，周之典章制度雖不必盡爲文王周公所制作，如經學古文家所說；然文王周公爲創造周代文化之主要人物，似可認爲事實。魯爲周公後，宗周文物，在魯者較他國爲獨多，祝佗曰：

「周公相王室以尹天下，於周爲睦，分魯公以大路大旂，……以昭周公之明德，分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。」（定公四年，左傳卷二十七頁五至六）

季札聘魯「觀於周樂。」（襄公二十九年，左傳卷十九頁三至五）韓宣子聘魯，「觀書於太史，見易象與魯春秋，曰『周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。』」（昭公二年，左傳卷二十頁十二）觀此諸人所稱述，可知在文物方面魯本爲宗周之縮影。及乎「赫赫宗周，褒姒滅之，」平王東遷，文物必多喪失，於是宗周文物，或必在魯乃可盡見也。

孔子平生以好學自負，故曰：

「吾非生而知之者，好古敏以求之也。」（述而，論語卷四頁六）

又曰：

「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（公冶長，論語卷三頁十）

又曰：

「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」（八佾，論語卷二頁三至四）

孔子生於魯國，周禮之文獻足徵，故孔子對於周禮知之深而愛之切。故曰：

「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」（八佾，論語卷二頁五）

惟其「從周」，故孔子一生以能繼文王周公之業爲職志，其畏於匡，則曰：

「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後起者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！」（子罕，論語卷五頁二）

自述其志，則曰：

「如有用我者，吾其爲東周乎？」（陽貨，論語卷九頁三）

爲東周者，使宗周之文化，完全實現於東土也。及孔子自嘆其衰，則曰：

「久矣吾不復夢見周公。」（述而，論語卷四頁一）

後世經學家主古文者，謂六藝爲周公所作，而孔子述之，主今文者謂孔子作春秋，自比文王。雖皆未必合事實，要之孔子自己所加於自己之責任，爲繼文王周公之業，則甚明也。

惟其如此，故後之儒家，皆以周公孔子並稱。孟子曰：

「陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。」（滕文公上，孟子卷五頁十三）

荀子曰：

「孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊名，與三王並。」（解蔽，荀子卷十五，四部叢刊本，頁六）

漢人亦謂孔子繼周公之道，淮南子曰：

「孔子修成康之道，述周公之訓。」（要略，劉文典先生淮南鴻烈集解，卷二十一頁八）

司馬遷曰：

「周公卒五百歲而有孔子。」（太史公自序，史記卷百三十頁八）

孔子「述而不作，信而好古，」其所述者，卽周禮也。

孔子對於周禮，知之深而愛之切，見當時周禮之崩壞，卽不禁太息痛恨。故見季氏八佾舞於庭，謂爲「不可忍。」見「季氏旅於泰山，」曰「嗚呼，曾謂泰山，不如林放乎?」管仲「有反坫，」孔子謂爲「不知禮。」（以上見八佾，論語卷二頁一至九）「陳成子弒簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：『陳恒弒其君，請討之。』」（憲問，論語卷七頁十九）至

孔子自身行事，則自以「從大夫之後，不可徒行。」（先進，論語卷六頁三）鄉黨所紀，起居飲食，儼然貴族。非必孔子之好闊，蓋不如是則「非禮也。」

至對於傳統的信仰之態度，孔子亦是守舊的。論語中言及天者：

「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？』子曰：『不然，獲罪於天，無所禱也。』」（八佾，論語卷二頁五）

「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」（雍也，論語卷三頁十八）

「子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：『久矣夫由之行詐也，無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？』」（子罕，論語卷五頁五）

「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（先進，論語卷六頁三）

「子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』」（憲問，論語卷七頁十二）

據上所引，可知孔子之所謂天，乃一有意志之上帝，乃一「主宰之天」也。

論語中之言及命者：

「子曰：『吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；……』」（爲政，論語卷一頁十）

「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』」（雍也，論語卷三頁十三至十四）

「子曰：『道之將行也與，命也，道之將廢也與，命也，公伯寮其如命何！』」（憲問，論語卷七頁十二至十三）

「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」（季氏，論語卷八頁十六）

若天爲有意志之上帝，則天命亦應卽上帝之意志也。孔子自以爲所負神聖的使命，卽天所命。故曰：「天之未喪斯文也，匡人其如予何。」孔子同時之人，亦有以孔子爲受有天命者。如儀封人曰：「天下之無道久矣，天將以夫子爲木鐸。」（八佾，論語卷二頁九）

【註】或引論語「天何言哉」之言，以證孔子所言之天爲自然之天。然此但謂天「無爲而治」耳，不必卽以天爲自然之天。且以天不言爲一命題，卽含有天能言而不言之意。否則此命題爲無意義。如吾人不說石頭不言，棹子不言，因石頭棹子本非能言之物也。

惟孔子對於鬼神，則似有較新的見解。論語中言及鬼神者：

「祭如在，祭神如神在。」（八佾，論語卷二頁四至五）

「子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」（雍也，論語卷三頁十六至十七）

「季路問事鬼神，子曰：『未能事人，焉能事鬼？』曰：『敢問死？』曰：『未知生，焉知死？』」（先進，論語卷六頁四）

以「敬鬼神而遠之」為知，則不遠之者為不知矣。既以不遠之者為不知，又何必敬之？後來儒家答此問題，遂成一有系統的「祭祀觀」。詳下第十四章中。今所須注意者，則孔子於此提出一知字。則對於當時之迷信，必有許多不信者。故「子不語怪力亂神。」（述而，論語卷四頁六）

(三)正名主義

孔子目覩當時各種制度之崩壞，以為「天下無道，」而常懷想「天下有道」之時。故曰：

「天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（季，

氏，論語卷八頁十三）

又曰：

「祿之去公室，五世矣。政逮於大夫四世矣。故夫三桓之子孫微矣。」（季氏，論語卷八頁十四）

孔子以爲政治上社會上各種階級之破壞皆自上始。「禮樂征伐，自諸侯出，」則十世以後，必又降而「自大夫出。」「自大夫出，」則五世以後，必「陪臣執國命，」而「三桓之子孫微矣。」「陪臣執國命，」則三世以後，庶人必有起者。此卽孟子所謂「苟爲後義而先利，不奪不饜」者也。

處此情形之下，孔子以爲苟欲「撥亂世而反之正，」則莫如使天子仍爲天子，諸侯仍爲諸侯，大夫仍爲大夫，陪臣仍爲陪臣，庶人仍爲庶人。使實皆如其名，此卽所謂正名主義也。孔子認此爲極重要，故論語云：

「子路曰：『衞君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』」（子路，論語卷七頁一）

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸？』」（顏淵，論語卷六頁十七）

蓋一名必有一名之定義，此定義所指，卽此名所指之物之所以爲此物者，亦卽此物之要素或概念也。如「君」之名之定義之所指，卽君之所以爲君者：「君君，臣臣，父父，子子，」上君字乃指事實上之君，下君字乃指君之名，君之定義。臣父子均如此例。若使君臣父子皆如其定義，皆盡其道，則「天下有道」矣。孔子目覩當時之「君不君，臣不臣，父不父，子不子，」故感慨係之而借題發揮曰：

「觚不觚。觚哉！觚哉！」（雍也，論語卷三頁十七至十八）

孔子以爲當時因名不正而亂，故欲以正名救時之弊也。

孔子以爲當時名之不正皆自上始，故「反正」亦須自上始。論語云：

「季康子問政於孔子，孔子對曰：『政者，正也，子率以正，孰敢不正。』」（顏淵，論語卷六頁十八）

「季康子患盜，問於孔子，孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」（同上）

「季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如？』孔子對曰：『子爲政焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。』」（顏淵，論語卷六頁十九）

蓋在貴族政治時代，人民毫無知識，「君子」卽貴族之行爲，對於小人卽庶人，固有

甚大影響也。

普通以爲孔子欲實行其正名主義而作春秋。據孟子說，孔子作春秋之目的及功用在使「亂臣賊子懼」。然左傳宣公二年，趙穿弒晉靈公。

「太史書曰：『趙盾弒其君，』以示於朝。宣子曰：『不然。』曰：『子爲正卿，亡不越竟，反不討賊，非子而誰？』……孔子曰：『董狐，古之良史也；書法不隱。』」（左傳卷十頁四）

又左傳襄公廿五年，崔杼弒齊莊公。

「太史書曰：『崔杼弒其君。』崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞太史盡死，執簡以往，聞既書矣，乃還。」（左傳卷十七頁十一）

據此則至少春秋時晉齊二國太史之史筆，皆能使「亂臣賊子懼，」不獨春秋爲然。蓋古代史官，自有其紀事之成法也。孟子說：

「晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。」（離婁下，孟子卷八頁七）

「其義」不止是春秋之義，實亦是乘及檮杌之義，觀於董狐史筆，亦可概見。孔子只

「取」其義，而非「作」其義。孟子此說，與其孔子作春秋之說不合，而卻似近於事實。

但亦或因魯是周公之後，「禮義之邦，」所以魯之春秋，對於此等書法，格外認真。韓宣子聘魯觀書於太史氏，特注意於「魯春秋，」或「魯春秋」果有比「晉之乘」「楚之檮杌」較特別之處；所以在孔子以前，已有人以春秋爲教人之教科書。楚莊王使士亹傅太子箴；士亹問於申叔時。叔時曰：

「教之春秋而爲之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。」（楚語上，國語卷十七，四部叢刊本，頁一）

可見春秋早已成教人之一種課本。但此皆在孔子成年以前，所以皆與孔子無干。

春秋之「聳善抑惡，」誅亂臣賊子，「春秋以道名分，」（天下篇，莊子卷十頁二十五）孔子完全贊成。不過按之事實，似乎不是孔子因主張正名而作春秋，如傳說所說；似乎是孔子取春秋等書之義而主張正名，孟子所說其義則丘「竊取」者是也。

【註】劉師培云：「孟子滕文公篇云：『孔子懼，作春秋。』後儒據之，遂謂春秋皆孔子所作。然作兼二義：或訓爲始；或訓爲爲。訓始見說文，卽創作之作，乃樂記所謂『作者之爲聖』也。訓爲見爾雅，與創作之

作不同。書言『汝作司徒，』言以契為司徒，非司徒之官始於契。論語言：『始作翕如，』左傳言：『金奏作於下；』則奏樂亦言作樂，與『作樂崇德』之作殊。左傳言：『召穆糾合宗族於成周而作詩曰：「棠棣之華，鄂不韡韡；」』則歌詩亦言作詩，與『寺人孟子，作為此詩』之作殊。蓋創作謂之作；因前人之意而為，亦謂之作。孟子言孔子作春秋，即言孔子因古史以為春秋也。故又言：『其事則齊桓晉文，其文則史。』至於詩亡然後春秋作，則作為始義，與作春秋之作殊。言春秋所記之事始於東周也。」（左庵集卷二）若以奏樂可言作樂，歌詩可言作詩，之例言之，則作春秋即講春秋耳。孔子講春秋特別注重於正名之一點，所謂「其義則丘竊取之」所以使「亂臣賊子懼也。」

（四）孔子以述為作

孔子「述而不作，」春秋當亦不能例外。不過孔子能將春秋中及其他古史官之種種書法歸納為正名二字，此實即將春秋加以理論化也。孔子對於中國文化之貢獻，即在於開始試將原有的制度加以理論化，與以理論的根據。論語云：

「宰我問：『三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，

鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則爲之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安則爲之。」宰我出，子曰：「予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」」（陽貨，論語卷九頁九）

此孔子將三年之喪之制度，加以理論的根據也。

【註】或謂三年之喪之制，乃孔子所定。然左傳謂：「叔向曰：『王一歲而有三年之喪二焉。……三年之喪，雖貴遂服，禮也。王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。』」（昭公十五年，左傳卷二十三頁十三）觀此則三年之喪本「天下之通喪也」。不過在孔子時，行者已不多，故王亦「弗遂」。孔子又提倡之，且與以理論的根據。

即孔子之以六藝教人，亦時有新意。正名主義，即孔子自春秋及其他古史官之書法中所歸納而得之理論，上文已述。此外子貢因詩之「巧笑倩兮，美目盼兮」，而悟及「禮後乎。」孔子許爲「可與言詩。」（八佾，論語卷二頁三）又云：

「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』」（爲政，論語卷一頁九）

「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」（陽貨，論語卷九頁

五）

可見孔子講詩，注重於其中之道德的意義，不是只練習應對，只求「使於四方，不辱君命」矣。論語又云：

「或謂孔子曰：『子奚不為政？』子曰：『書云：「孝乎惟孝，友於兄弟，」施於有政，是亦為政，奚其為為政。』」（為政，論語卷一頁十四至十五）

此以「齊家」為「治國」之本，可見孔子講書，已注重於引申其中之道德的教訓，不只記其中之言語事迹矣。論語又云：

「林放問禮之本，子曰：『大哉問，禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚。』」（八佾，論語卷二頁二）

又云：

「禮之用，和為貴，先王之道斯為美。」（學而，論語卷一頁七）

孔子云：

「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（陽貨，論語卷九頁六）

又云：

「樂其可知也，始作翕如也，從之純如也，皦如也，繹如也，以成。」（八佾，論語卷二頁八）

可見孔子講禮樂，已注重「禮之本」及樂之原理，不只講其形式節奏矣。孔子又云：

「南人有言曰『人而無恆，不可以作巫醫』善夫『不恆其德，或承之羞，』子曰『不占而已矣。』」

（子路，論語卷七頁九）

「不恆其德，或承之羞，」為易恆卦爻辭，可見孔子講易，已注重於引申卦爻辭之意義，不只注重於筮占矣。此非只「述而不作」實乃以述為作也。此種精神，此種傾向，傳之於後來儒家，孟子荀子及所謂七十子後學，大家努力於以述為作，方構成儒家思想之整個系統。所以易是本有，是儒家所述，而繫詞文言等，則儒家所作，而易在思想史上的價值，亦即在繫詞文言等。春秋是本有，是儒家所述，而公羊傳等則是儒家所作，而春秋在思想史上的價值，亦即在公羊傳等。儀禮是本有，是儒家所述，而禮記則儒家所作，而禮記在思想史上的價值，則又遠在儀禮之上。由此言之，所謂古文家以為六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯；而所謂今文家以為孔子只是作而不述，亦非毫無根據。由此言之，後來之以孔子為先聖兼先師，即所謂至聖先師，亦非無

因。因爲若使周易離開繫詞文言等，不過是卜筮之書；春秋離開公羊傳等，不過是「斷爛朝報」；儀禮離開禮記，不過是一禮單；此等書卽不能有其在二千年間所已有之影響。在中國歷史中，自漢迄淸，有大影響於人心者，非周易，而乃帶繫詞文言等之周易；非春秋，而乃帶公羊傳等之春秋；非儀禮，而乃有禮記爲根據的儀禮。不過所謂今文家及以孔子爲至聖先師者，應知其所謂孔子，已非歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。

（五）直，仁，忠，恕

上文謂孔子講禮，注重「禮之本。」論語云：

「子夏問曰：『「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，」何謂也？』子曰：『繪事後素。』曰：『禮後乎？』子曰：『起予者商也，始可與言詩已矣。』」（八佾，論語卷二頁三）

子夏以「繪事後素」而悟及「禮後，」蓋人必有眞性情，然後可以行禮，猶美女之必先有巧笑美目，然後可施脂粉也。否則禮爲虛僞形式，非惟不足貴，且亦甚可賤矣。

故孔子曰：

「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」（八佾，論語卷二頁一）

不仁之人，無真性情，雖行禮樂之文，適足增其虛偽耳。孔子云：

「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。」（衛靈公，論語卷八頁五）

蓋禮「質」須相副而行也。

孔子注重人之有真性情，惡虛偽，尚質直；故論語中屢言直。孔子曰：

「人之生也直，枉之生也幸而免。」（雍也，論語卷三頁十六）

直者內不以自欺，外不以欺人，心有所好惡而如其實以出之者也。論語又云：

「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」（子路，論語卷七頁七）

直者由中之謂，稱心之謂。其父攘人之羊，在常情其子決不願其事之外揚，是謂人情。如我中心之情而出之，即直也。今乃至證明其父之攘人羊，是其人非沽名買直，即無情不仁，故不得為真直也。論語又云：

「子曰：『孰謂微生高直，或乞醯焉，乞諸其鄰而予之。』」（公冶長，論語卷三頁八至九）

直者內忖諸己者也，曲者外揣於人者也。家自無醯，則謝之可矣。今惟恐人之不樂我之謝，而必欲給其求，是不能內忖諸己而已不免揣人意向為轉移，究其極將為巧言令色，故不得為直也。孔子曰：

「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」（公冶長，論語卷三頁九）

恥之者，恥其不直也。論語又云：

「子貢問曰：『鄉人皆好之，何如？』子曰：『未可也。』『鄉人皆惡之，何如？』子曰：『未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。』」（子路，論語卷七頁九）

夫至鄉人皆惡之，是必不近人情之人也。然至鄉人皆好之，此難免專務人人而悅之，為鄉愿之徒，亦虛偽無可取矣。

然直雖可貴，尚須「禮以行之」。論語云：

「子曰：『恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。』」（泰伯，論語卷四頁十一）

又曰：「好直不好學，其蔽也絞。」（陽貨，論語卷九頁五）學即學禮也。古時所謂禮之義極

廣，除現在禮字所有之意義外，古時所謂禮，兼指一切風俗習慣，政治社會制度。子產謂：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」（見第三章引）莊子天下篇謂：「禮以道行。」（莊子卷十頁三十五）蓋凡關於人之行爲之規範，皆所謂禮也。孔子爲周禮之擁護者，故其教育弟子，除教以知識外，並以禮約束之。顏淵所謂「博我以文，約我以禮」是也。惟孔子同時又注重「禮之本，」故又言直。言直則注重個人性情之自由，言禮則注重社會規範對於個人之制裁。前者爲孔子之新意，後者乃古代之成規。孔子理想中之「君子，」爲能以眞性情行禮者，故曰：

> 「質勝文則野，文勝質則史；文質彬彬，然後君子。」（雍也，論語卷三頁十六）

又曰：

> 「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」（子路，論語卷七頁八）

又云：

> 「鄉愿，德之賊也。」（陽貨，論語卷九頁六）

「文質彬彬，」卽中行也。狂狷之行爲，雖不合中行，要皆眞性情之流露，故亦可取。若

鄉愿則爲僞君子，尤劣於眞小人矣。

【註】自上文「孔子屢言直」起至此，選抄錢穆先生論語要略并採美國學者德效騫(Homer H. Dubs)所作之 "The Conflict of Authority and Freedom in Ancient Chinese Ethics" 文之意，該文見 Open Court 雜誌第四十卷第三號。

上文謂不仁之人無眞性情。論語中言仁處甚多，總而言之，仁者，卽人之性情之眞的及合禮的流露，而卽本同情心以推己及人者也。論語云：

「子曰『巧言令色，鮮矣仁。』」（學而，論語卷一頁四）

又云：

「子曰：『剛毅木訥近仁。』」（子路，論語卷七頁十）

巧言令色，矯飾以媚悅人，非性情之眞的流露，故「鮮矣仁」。「剛毅木訥」之人，質樸有眞性情，故「近仁」也。論語又云：

「樊遲問仁。子曰『愛人。』」（顏淵，論語卷六頁二十）

仁以同情心爲本，故愛人爲仁也。論語又云：

「憲問：……『克，伐，怨，欲，不行焉，可以爲仁矣？』子曰：『可以爲難矣，仁則吾不知也。』」（憲問，論語卷七頁十一）

焦循曰：「孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。孟子之學，全得諸孔子。此卽己達達人，己立立人之義。必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒仳離，漠不關心，則堅瓠也。故克伐怨欲不行，苦心絜身之士，孔子所不取。不如因己之欲，推以知人之欲。卽己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬不難，而仁已至矣。絕己之欲則不能通天下之志，非所以爲仁也。」（論語補疏）

孔子又云：

「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」（里仁，論語卷二頁十二）

人之性情之真的流露，或有所偏而爲過，然要之爲性情之真的流露，故「觀過斯知仁矣。」論語又云：

「顏淵問仁，子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」（顏淵，論語卷六頁十二至十三）

「好直不好學，其蔽也絞，」故仁爲人之性情之真的，而又須爲合禮的，流露也。論語又云：

「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。』仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣。』」（顏淵，論語卷六頁十三）

又云：

「子貢曰：『如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也矣。』」（雍也，論語卷三頁十九）

「爲仁之方」在於「能近取譬，」即謂爲仁之方法在於推己以及人也。「因己之欲，推以知人之欲，」即「己欲立而立人，己欲達而達人，」即所謂忠也。(註)「因己之不欲，推以知人之不欲，」即「己所不欲，勿施於人，」即所謂恕也。實行忠恕即實行仁。論語云：

「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯！』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道忠恕而已矣。』」（里仁，論語卷二頁十四）

孔子一貫之道爲忠恕，亦卽謂孔子一貫之道爲仁也。爲仁之方法如此簡易，故孔子曰：「仁遠乎哉，吾欲仁斯仁至矣。」

【註】恕爲「己所不欲，勿施於人」，見論語衞靈公孔子答子貢問。但忠之爲義，論語中未有確切明文，後人遂以忠爲「盡己」之義。按論語云：「爲人謀而不忠乎？」（學而，論語卷一頁四）又云：「與人忠。」（子路，論語卷七頁七）又云：「臣事君以忠。」（八佾，論語卷二頁七）又云：「孝慈則忠。」（爲政，論語卷一頁十四）又云：「忠焉能勿誨乎？」（憲問，論語卷七頁十三）忠有積極爲人之義，此則論語中有明文者。若盡己之義，則論語未有明文，似非必孔子言忠之義。

宋明道學家陸王一派，假定人本有完全的良知，假定「滿街都是聖人，」故以爲人只須順其良知而行，卽萬不致誤。孔子初無此意。人之性情之真的流露，本不必卽可順之而行而無不通。故孔子注重「克己復禮爲仁。」然禮猶爲外部之規範，除此外部之規範外，吾人內部尙自有可爲行爲之標準者。若「能近取譬」推己及人。己之所欲，卽施於人；「己所不欲，勿施於人。」則吾人之性情之流露，自合乎適當的分際。故「直」尙有行不通處，而仁則無行不通處。故仁爲孔子「一貫」之道，中心

之學說。故論語中亦常以仁爲人之全德之代名詞。曰：「求仁而得仁，又何怨？」（述而，論語卷四頁四） 曰：「若聖與仁，則吾豈敢？」（述而，論語卷四頁九） 曰：「無求生以害仁，有殺身以成仁。」（衞靈公，論語卷八頁三） 此所謂仁皆指人之全德而言也。

【註】論語中所言之仁，實有上述兩重意義，向來對此兩重意義不加分別。此卽近人著述中種種辯論所由起也。

惟仁亦爲全德之名，故孔子常以之統攝諸德。宰予以三年之喪爲期已久，孔子謂爲不仁，是仁可包孝也。以後孟子言：「未有仁而遺其親者」；（梁惠王上，孟子卷一頁二） 中庸言：「所求乎子以事父」，皆謂仁人或行忠恕之人自然孝也。（註） 孔子以「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死」，爲「殷有三仁」，（微子，論語卷九頁十一）是仁可包忠也。以後孟子言「未有仁而後其君者」；（梁惠王上，孟子卷一頁二） 中庸言：「所求乎臣以事君」，皆謂仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子謂令尹子文及陳文子：「未知焉得仁？」（公冶長，論語卷三頁七）是仁可包智也。「仁者必有勇」，（憲問，論語卷七頁十三）是仁可包勇也。「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁』」，（顏淵，論語卷六頁十二）是仁可包禮也。「子張

問仁於孔子。孔子曰：『能行五者於天下爲仁矣。』請問之曰：『恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮；寬則得衆；信則人任焉；敏則有功；惠則足以使人。』」（陽貨，論語卷九頁三）是仁可包信等也。

【註】論語中所言孝如服從，養志，幾諫等，皆爲孝之方法，非孝之原理，故未論及。

（六）義利及性

觀上所述，可知孔子亦注重人之性情之自由。人之性情之真的流露，只須其合禮，卽是至好，吾人亦卽可順之而行矣。論語曰：

「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（子罕，論語卷五頁二）

又曰：

「子曰：『可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。』」（子罕，論語卷五頁十）

「逸民伯夷，叔齊，虞仲，夷逸，朱張，柳下惠，少連。子曰：『不降其志，不辱其身，伯夷，叔齊與！謂柳下惠，少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲，夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不

可。』」（微子，論語卷九頁十六至十七）

蓋依上所述，吾人行爲之標準，至少一部分是在內的而非在外的，是活的而非死的，是可變的而非固定的。故吾人之行爲，可因時因地，隨吾人性情之所之，而有相當的不同。此所謂「毋意，毋必，毋固，毋我」也。此所謂「我則異於是，無可無不可」也。若對於一切，皆執一定之規則，則即所謂「可與立，未可與權」者也。

人之性情之真的流露，只須其合禮，即是至好。至其發於行爲，果得有利的結果與否，不必問也。事實上凡人性情之真的及合禮的流露之發於行爲者，對於社會多有利，或至少亦無害，但孔子則不十分注意於此。如三年之喪之制，本可以曾子所謂「愼終追遠，民德歸厚」（學而，論語卷一頁六）之說，與以理論的根據；但孔子則只謂不行三年之喪，則吾心不安，行之則吾心安。此制雖亦有使「民德歸厚」之有利的結果，但孔子不以之作三年之喪之制之理論的根據也。孔子不注重行爲之結果，其一生行事，亦是如此。子路爲孔子辯護云：

「君子之仕也，行其義也。道之不行也，已知之矣。」（微子，論語卷九頁十六）

「道之不行，已知之矣，」而猶席不暇煖，以求行道，所以石門晨門謂孔子為「知其不可而為之者也。」（憲問，論語卷七頁十三）董仲舒謂：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」「君子之仕也，行其義也，」即「正其誼」「明其道」也；至於道之果行與否，則結果也，「利」也，「功」也，不必「謀」不必「計」矣。論語云：

「子罕言利。」（子罕，論語卷五頁一）

孔子云：

「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁，論語卷二頁十四）

此孔子及孟子一貫之主張，亦即其與墨家根本不同處也。

【註】論者多謂孔子論治國之道：「既庶矣，」「富之；」「既富矣，」「教之；」（子路，論語卷七頁四）孟子所說王政，亦注重人民生活之經濟方面，故儒家非不言利。不知儒家不言利，乃謂各事只問其當否，不必問其結果，非不言有利於民生日用之事。此乃儒家之非功利主義，與墨家之功利主義相反對。參看下文講墨子及孟子章更明。

觀上所述，又可知孔子之哲學，極注重人之心理方面。故後來儒家皆注重心理

學。孔子云：

「性相近也，習相遠也。」（陽貨，論譯卷九頁一）

對於性雖未有明確的學說，然以注重心理學之故，性善性惡，遂成為後來儒家之大問題矣。

第五章　墨子及前期墨家

(一)關於墨子之考證

墨子爲中國歷史中一甚大人物。由戰國至漢初，人多以孔墨並稱。但史記對於墨子之紀載，則極簡略。蓋司馬遷作史記時，思想界已成爲儒家之天下。故孔子躋於世家，而墨子不得一列傳。直至清末以後，研究墨學之興趣，始漸興起；關於墨子之考證，亦始漸加多。

史記謂：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，爲節用。或曰並孔子時；或曰在其後。」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四，同文影殿刊本，頁六）墨子在孔子後，今已爲定論。孫詒讓作墨子年表，起周貞定王元年，（西歷紀元前四六八年）迄安王二十六年（西歷紀元前三七六年）。（墨子後語卷上）錢穆先生作墨子年表，起周敬王四十一年（西歷紀元前四七九年）

卽孔子卒年，迄安王二十一年（西曆紀元前三八一年），卽吳起死年。（墨子，商務印書館國學小叢書內，第一章） 錢表起迄年代，比孫表略早。依呂氏春秋所紀，吳起死時，墨家鉅子已爲孟勝，（詳下第三節引） 則墨子必死於吳起前。由此則錢表較近是。表中所包時間，幾及百年。此非謂墨子必有如此大壽，只謂墨子一生，大約在此百年內耳。

墨子或云宋人，或云魯人。孫詒讓考定爲魯人。（墨子後語卷上） 似亦可爲定論。至其學之來源，則呂氏春秋謂「魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓公使史角往；惠公止之。其後在於魯，墨子學焉。」（當染篇，呂氏春秋卷二，四部叢刊本，頁十） 漢書藝文志謂：「墨家者流，蓋出於清廟之守，」（前漢書卷三十，同文影殿刊本，頁二十五） 似卽本此。但此說無他證，只可備一說而已。淮南王書謂：「孔丘墨翟修先聖之術，通六藝之論。」（主術訓卷九，劉文典先生淮南鴻烈集解，商務館印本，頁二十四） 又謂：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久（據王校補）服傷生而害事，故背周道而用夏政。」（要略，淮南子卷二十一頁八） 墨子書中，引詩書處不少。孔子聚徒講學，開一時之風氣。墨子旣爲魯人，則其在此風氣中學詩書，受孔子之影響，乃當然應有之事。且孔子本亦有尙儉節用

之主張。如云：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人。」（學而，論語卷一，四部叢刊本，頁四至五）又云：「禮與其奢也寧儉。」（八佾，論語卷二頁二）又云：「禹吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹吾無間然矣。」（泰伯，論語卷四頁十八）然則謂墨子尙儉節用，明鬼，尊禹之主張，乃就孔子之教之此方面發揮，亦一可通之說也。

據此則墨學起源於魯，與儒學同。然亦有謂墨子之學爲與宋有關者。兪正燮云：

「管子書立政云：『兼愛之說勝，則士卒不戰。』立政九敗解云：『不能令彼無攻我，彼以教士，我以毆衆，彼以良將，我以無能，其敗必覆軍殺將。』如此正宋襄公之謂。左傳公子目夷謂襄公未知戰：『若愛重傷，則如勿傷；愛其二毛，則如服焉。』兼愛非攻，蓋宋人之蔽。呂氏春秋審應云：『偃兵之意，兼愛天下之心也。』據左傳襄公歿後，華元向戌皆以止兵爲務。墨子出，始講守禦之法，不如九敗解所譏。墨子實宋大夫。其後宋牼亦墨徒，欲止秦楚之兵，言戰不利。……公孟篇云：『墨子謂公孟曰：「子法周而未法夏，非古也。」』……荀子言儒者法後王，所以爲儒墨以殷後，多感激不法周而法古，所以爲墨。」（癸巳類稿卷十四）

宋人以愚著稱。諸子中言及愚人，常以宋人爲代表。如莊子謂：「宋人資章甫而適諸

越，越人斷髮文身，無所用之。」（逍遙遊，莊子卷一，四部叢刊本，頁十四）孟子謂：「宋人有閔其苗之不長而揠之者。」（公孫丑上，孟子卷三，四部叢刊本，頁七）韓非子謂宋人守株待兔。（韓非子五蠹）皆謂宋人之愚也。墨子之道，「其生也勤，其死也薄，其道太觳」「以自苦為極」（天下篇，莊子卷十，頁二十八，二十九）所謂「其智可及也，其愚不可及也。」亦有宋人之風。或者墨子先在魯受孔子上述數點之影響，及後為宋大夫，又合宋人兼愛非攻之教，遂成墨學歟？

舊說墨子姓墨名翟。近人始有謂：「古之所謂墨者，非姓氏之稱，乃學術之稱也」（江瑔讀子巵言，論墨子非姓墨）墨乃古代刑法之一，刑徒乃奴役之流。（錢穆先生，墨子第一章）蓋墨子節用，短喪，非樂，等見解，皆趨於極端，與當時大夫君子之行事相反，其生活刻苦，又與勞工同。故從其學者，當時稱之謂墨者，意謂此乃刑徒奴役之流耳。墨子貴義篇謂楚獻惠王「使穆賀見子墨子。子墨子說穆賀，穆賀大說，謂子墨子曰：『子之言則誠善矣，而君王，天下之大王也，毋乃曰賤人之所為，而不用乎？』」（墨子卷十二，孫詒讓墨子閒詁，涵芬樓影印本，頁二）墨子所主張者為「賤人之所為」；此其所以見稱為墨道也。然

墨子卽樂於以墨名其學派。此猶希臘安提斯塞尼斯（Antisthenes）之學之見稱爲犬學，而安氏亦樂於以此名其學，死後其墓上並刻一石犬以爲墓表也。

墨子反貴族而因及貴族所依之周制。故其學說，多係主張周制之反面，蓋對於周制之反動也。因儒家以法周相號召，故墨子自以其學說爲法夏以抵制之。蓋當時傳說中之禹本有節儉勤苦之名，觀論語所說可知；故墨子樂以此相號召也。若必謂墨子法古或法夏，則「非愚則誣」。汪中曰：

「墨子者，蓋學焉而自爲其道者也。故其節葬曰『聖王制爲節葬之法』；又曰『墨子制爲節葬之法，』則謂墨子自制者是也。」（墨子後序，汪中述學卷二，阮氏叢印文選樓叢書本，頁六）

墨子之學說，蓋就平民之觀點，以主張周制之反面者也。

(二)經，經說及大取，小取，六篇時代

墨子書中經及經說等篇，乃戰國後期墨者所作。戰國後期遊學之風極盛，誦習簡編，求簡練易記，所以各家作「經。」墨家有墨經，荀子中引有道經，韓非子中有內

外儲說之經。若戰國前期，則尚無此體裁之著作也。（顧頡剛先生說，見古史辨第一册上編頁五六）

古書之爲私人著作者，據現在所知，最早爲論語。論語爲記言體，其記言體又極簡約。及孟子莊子書，遂由簡約的記言進而爲鋪排的記言，更有設寓的記言，此乃戰國諸子文體之初步。及此以後，則有舍去記言之體而據題抒論者，如荀子之一部分是也。捨記言體而據題爲論，此乃戰國諸子文體演進之第二步。（傅斯年先生說）墨子書中如大取小取篇皆爲據題抒論之著述體裁，亦非墨子時代所有也。

且經，經說及大取小取等篇中所說，「堅白同異」「牛馬非牛」等辨論，皆以後所有，故孟子雖好辯，而對於此等問題，皆毫未談及也。由此諸方面觀察，可知此六篇爲戰國後期之作品矣。故本章講墨子及前期墨家不及此六篇，而於後另章論之。（見下第十一章）

（三）墨者爲一有組織的團體

墨子公輸篇云：

「公輸般爲楚造雲梯之械成。將以攻宋。子墨子聞之，……見公輸般。……墨子解帶爲城，以牒爲械，公輸般九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圉有餘。……子墨子曰：『……臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣，不能絕也。』楚王曰：『善哉，吾請無攻宋矣。』」（墨子卷十三頁十二至十六）

於此故事中，可見二事，一者墨子非攻，固反對一切攻勢的戰爭，主張兼愛，固應各國皆愛。但當時強侵弱，衆暴寡之事甚多，而墨子實際救護被攻之國，則只聞有此一事，此亦或可見墨子與宋有特別關係也。二者墨者爲一有組織的團體，故救宋之舉，能爲有組織的行動，墨子往楚見公輸般，其弟子三百人卽在宋守城也。耕柱篇云：

「子墨子使管黔滶游高石子於衛，衛君致祿甚厚，設之於卿。高石子三朝必盡言，而言無行者。去而之齊，見子墨子曰：『衛君以夫子之故，致祿甚厚，設我於卿，石三朝必盡言，而言無行，是以去之也。衛君無乃以石爲狂乎？』子墨子曰：『去之茍道，受狂何傷。……』高石子曰：『石去之，焉敢不道也。……』子墨子說。……」（墨子卷十一頁二十一至二十二）

又曰：

「子墨子游荆（蘇云：「荆字疑衍。」）耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：『耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。』子墨子曰：『未可知也。』毋幾何而遺十金於子墨子曰：『後生不敢死，有十金於此，願夫子之用也。』子墨子曰：『果未可知也。』」（墨子卷十一頁十八）

魯問篇云：

「子墨子使勝綽事項子牛，項子牛三侵魯地，而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子請而退之。」（墨子卷十三頁十）

據此則墨子弟子之出處行動，皆須受墨子之指揮。弟子出仕後如所事之主，不能行墨家之言，則須自行辭職，如高石子之例是也。如弟子出仕之後，曲學阿世，則墨子可「請」於其所事之主「而退之」，如勝綽之例是也。弟子出仕後之收入，須分以供墨者之用，如荆耕柱子之例是也。淮南子謂：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。」（泰族訓，淮南子卷二十頁十四）可見墨子弟子對於其師之絕對服從矣。

墨者之首領，名曰「鉅子」。莊子天下篇謂墨者「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，

冀得爲其後世」（莊子卷十頁九）墨者之第一任「鉅子」當爲墨子。此外見於呂氏春秋者，有孟勝田襄子腹䵍二人。呂氏春秋云：

「墨者鉅子孟勝，善荆之陽城君。陽城君令守於國，毀璜以爲符。約曰：『符合聽之。』荆王薨，羣臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之，陽城君走，荆收其國。孟勝曰：『受人之國，與之有符；今不見符而力不能禁，不能死，不可。』其弟子徐弱諫孟勝曰：『死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世，不可。』孟勝曰：『不然。吾於陽城君，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之所以行墨者之義而繼其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕於世也。』徐弱曰：『若夫子之言，弱請先死以辟路。』還歿頭於孟勝前。因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人已致命於田襄子，欲反死孟勝於荆。田襄子止之曰：『孟子已傳鉅子於我矣。』不聽，遂反死之。墨者以爲不聽鉅子。」（上德篇，呂氏春秋卷十九頁八至九）

據此則墨者之行爲，與所謂俠者相同。史記游俠列傳所謂「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，」者也。呂氏春秋又云：

「墨者鉅子，有腹䵍，居秦，其子殺人。秦惠王曰：『先生之年長矣，非有他子也。寡人已令吏弗誅矣。先

生之以此聽寡人也。』腹䵍對曰『墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。』不許惠王，而遂殺之」（呂氏春秋卷一頁十二）

據此可知墨者之團體內，紀律極嚴。鉅子對於犯墨者之法者，且有生殺之權矣。

（四）墨子哲學爲功利主義

尙儉節用，及兼愛非攻，雖爲其時人原有之主張，但墨子則不但實行之，且予之以理論的根據，使成爲一貫的系統。此墨子對於哲學之貢獻也。

墨子書中反對儒家之處甚多，蓋墨家哲學與儒家哲學之根本觀念不同。儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」而墨家則專注重「利」，專注重「功」。試就孔子個人及墨子個人之行爲考之，「孔席不暇煖，墨突不暇黔，」二人皆栖栖皇皇以救世之弊。然二人對於其自己行爲之解釋，則絕不相同。子路爲孔子解釋云：

「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」（論語微子，卷九頁十六）

此謂孔子之所以欲干預政治，乃以「應該」如此。至於如此之必無結果，「道之不行，」則「已知之矣。」但墨子對於其自己之行爲之意見則不然。墨子貴義篇云：

「子墨子自魯卽齊，過故人謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，子不若已。』子墨子曰：『今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我者也，何故止我？』」（墨子卷十二頁一）

公孟篇云：

「公孟子謂子墨子曰：『……今子徧從人而說之，何其勞也？』子墨子曰：『……且有二生於此，善筮。一行爲人筮者，一處而不出者。行爲人筮者，與處而不出者，其糈孰多？』公孟子曰：『行爲人筮者其糈多。』子墨子曰：『仁義均，行說人者其功善亦多，何故不行說人也？』」（墨子卷十二頁八至九）

此謂爲義者雖少，然有一二人爲之，其「功」猶勝於無人爲之。「徧從人而說仁義，」雖不能使盡聽，然其結果終勝於「不行說人。」其結果終是天下之利也。孔子乃無所爲而爲；墨子則有所爲而爲。

「功」「利」乃墨家哲學之根本意思。墨子非命上云：

「子墨子言曰：『必立儀。言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也；是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。』何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』」（墨子卷九頁一至二）

此三表中，最重要者乃其第三。「國家百姓人民之利，」乃墨子估定一切價值之標準。凡事物必有所用，言論必可以行，然後爲有價值。公孟篇云：

「子墨子問於儒者曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』子墨子曰：『子未我應也。今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。」則子告我爲室之故矣。今我問曰「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」是猶曰：「何故爲室？」曰：「室以爲室也。」』」（墨子卷十二頁十四至十五）

耕柱篇云：

「葉公子高問政於仲尼，曰：『善爲政者若之何？』仲尼對曰：『善爲政者，遠者近之，而舊者新之。』子墨子聞之曰：『葉公子高未得其問也；仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也。不以人之所不知告人，以所知告之。故葉公子高未得其問也；仲

尼亦未得其所以對也。』」（墨子卷十一頁二十）

又云：

「子墨子曰：『言足以復行者常之；不足以舉行者勿常。不足以舉行而常之，是蕩口也。』」（墨子卷十一頁二十一）

「何爲樂？」及「何所爲而需樂？」此二問題，自墨子視之，直卽是一。儒家說樂以爲樂；墨子不承認爲樂可爲一種用處；蓋爲樂乃求目前快樂，不能有將來有利的結果也。不可行及不告人以行之之道之言論，不過爲一種「理知的操練，」雖可與吾人以目前的快樂，而對於將來，亦爲無用，所以亦無有價值也。

【註】非命中云「使言有三法。三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也，徵以先王之書。用之奈何？發以爲刑（畢云：據上篇有政字。）此言之三法也。」（墨子卷九頁七）此以天鬼之志加於三表中，亦主張天志者應有之說也。

（五）何爲人民之大利

凡事物必中國家百姓人民之利，方有價值。國家百姓人民之利，卽是人民之「富」與「庶」。凡能使人民富庶之事物，皆爲有用，否者皆爲無益或有害；一切價值，皆依此估定。節用上云：

「聖人爲政一國，一國可倍也；大之爲政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也；因其國家，去其無用之費，足以倍之。……故孰爲難倍？唯人爲難倍，然人有可倍也。昔者聖王爲法曰：『丈夫年二十，毋敢不處家；女子年十五，毋敢不事人。』此聖王之法也。聖王既沒，于民恣也。其欲蚤處家者，有所二十年處家；其欲晚處家者，有所四十年處家。以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處家而可以倍與？」（墨子卷六頁一至三）

據此節亦可見功利主義之注重算賬。人民之富庶，既爲國家百姓人民之大利，故凡對之無直接用處或對之有害者，皆當廢棄。所以吾人應尚節儉，反對奢侈。節用中云：

「是故古者聖王制爲節用之法曰：『凡天下羣百工，輪車鞼匏，陶冶梓匠，使各從事其所能。』曰：『凡足以奉給民用則止；諸加費不加於民利者，聖王弗爲。』……古者聖王制爲衣服之法曰：『冬服紺緅之衣，輕且暖；夏服絺綌之衣，輕且凊，則止。諸加費不加於民利者，聖王弗爲。』古者聖人爲猛禽狡獸，暴

人害民，於是教民以兵行。日帶劍，爲刺則入，擊則斷，旁擊而不折，此劍之利也。甲爲衣則輕且利，動則兵且從，此甲之利也。車爲服重致遠，乘之則安，引之則利；安以不傷人，利以速至，此車之利也。古者聖王爲大川廣谷之不可濟，於是制（本作利，依王校改）爲舟楫，足以將之則止。雖上者三公諸侯至，舟楫不易，津人不飾，此舟之利也。古者聖王制爲節葬之法，曰：『衣三領足以朽肉，棺三寸足以朽骸，掘穴深不通於泉，流不發洩則止。死者卽葬，生者毋久喪用哀。』古者人之始生，未有宮室之時，因陵丘掘穴而處焉。聖王慮之，以爲掘穴曰：『冬可避風寒，逮夏下潤溼，上熏烝，恐傷民之氣。』于是作爲宮室而利。然則爲宮室之法將奈何哉？子墨子曰：其旁可以圉寒風，上可以圉雪霜雨露，其中蠲潔可以祭祀，宮牆足以爲男女之別，則止。諸加費不加民利者，聖王弗爲。』」（墨子卷六頁四至六）

據此則墨子並不反對「加費」；但「加費不加民利者」，則應禁止耳。

以同一理由吾人應節葬短喪。節葬下云：

「上士之操喪，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行此，則必不能蚤朝。使農人行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝。使百工行此，則必不能修舟車，爲器皿矣。使婦人行此，則必不能夙與夜寐，紡績織紝。計厚葬爲多埋賦財者也；計久喪爲久禁從事者也。財已成者，挾而埋之，後得生

者而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。富之說無可得焉，是故求以富家而旣已不可矣。欲以衆人民意者可邪？其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者爲政，君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者，五皆喪之三年；然伯父，叔父，兄弟，孽子，期；族人五月；姑，姊，甥，舅，皆有月數；則毀瘠必有制矣。使面目陷陬，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，苟其飢約又若此矣。是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者，不可勝計也。此其爲敗男女之交多矣；以此求衆，譬猶使人負劍而求其壽也。」（墨子卷六頁十一至十三）

儒家所主張厚葬久喪之制，對於「求富，」「求衆，」均有甚大妨礙；故須主張節葬短喪。

以同一理由吾人應反對音樂。非樂上云：

「舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財，齎而予之，不敢以爲慼恨者，何也？以其反中民之利也。然以樂器反中民之利亦若此，即我弗敢非也。然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，即我弗敢非也。民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。三者民之巨患也。然當即爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，民衣食之財，將安可得乎？即我以爲未必然也。意舍此。今有大國即攻小國，有大

家卽伐小家，強刼弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然卽當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚，天下之亂也，將安可得而治與？卽我未必然也。是故子墨子曰：姑嘗厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以求興天下之利，除天下之害，而無補也。是故子墨子曰：爲樂非也。」（墨子卷八頁二十二至二十三）

樂既爲無用而可廢，則他諸美術，亦當然在被擯斥之列矣。音樂美術，皆係情感之產物，亦祇能動情感，墨子以爲無用而擯斥之；其對於情感之態度，於此可見。由墨子極端功利主義之觀點觀之，人之許多情感，皆爲無用，且亦無意義；須壓抑之，勿使爲吾人行爲之障礙。如儒家所說居喪之道，顏色之戚，哭泣之哀，本爲人之情感之表現，但自墨子極端功利主義之觀點觀之，此不惟無用，亦且無意義。公孟篇曰：

「公孟子曰：『三年之喪，學吾子（依兪校增）之慕父母。』子墨子曰：『夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？卽愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢於嬰兒子哉？』」（墨子卷十二頁十四）

儒家不執有鬼神，而又注重祭祀，蓋亦爲求情感之滿足也。由墨子極端功利主義之

觀點觀之，儒家所主張之祭祀亦同一無意義。公孟篇云：

「公孟子曰：『無鬼神。』又曰：『君子必學祭祀。』子墨子曰：『執無鬼而學祭祀，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而為魚罟也。』」（墨子卷十二頁十三）

又貴義篇云：

「子墨子曰：『必去六辟，默則思，言則誨，動則事，使三者代御，必為聖人。必去喜去怒去樂去悲去愛，去惡，（去惡二字，據俞校增）手足口鼻耳從事於義，必為聖人。』」（墨子卷十二頁三）

喜，怒，樂，悲，愛，惡，皆屬於情感方面，墨子以為「六辟」，皆須去之。必使吾人「默則思，言則誨，動則事，」使吾人一舉一動，皆在理智用事之狀態中。此墨子排除情感之明文也。

（六）兼愛

一切奢華文飾，固皆不中國家人民之利，然猶非其大害。國家人民之大害，在於國家人民之互相爭鬪，無有甯息；而其所以互相爭鬪之原因，則起於人之不相愛。兼

愛下云：

「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。然當今之時，天下之害孰為大？曰：『大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之刼弱，衆之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天下之害也。又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃毒藥水火以交相虧賊，此又天下之害也。』姑嘗本原若衆害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？卽必曰：『非然也。』必曰：『從惡人賊人生。』分名乎天下惡人而賊人者，兼與？別與？卽必曰：『別也。』然卽之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。……非人者必有以易之。……是故子墨子曰：『兼以易別。』然卽兼之可以易別之故何也？曰：『藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者猶為己也。為人之都，若為己都，夫誰獨舉其都以伐人之都哉？為彼猶為己也。為人之家若為其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也。』然卽國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？卽必曰：『天下之利也。』姑嘗本原若衆利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？卽必曰：『非然也。』必曰：『從愛人利人生。』分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？卽必曰：『兼也。』然卽之交兼者果生天下之大利者與？是故子墨子曰：『兼是也。』且鄉吾本言曰：『仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。』今吾本原兼之

所生天下之大利者也，吾本原別之所生天下之大害者也。是故子墨子曰：『別非而兼是者，』出乎若方也。今吾將正求與天下之利而取之，以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎；是以股肱畢強，相爲動宰乎。而有道肆相教誨，是以老而無妻者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。今唯毋以兼爲正，卽若其利也。不識天下之士所以皆聞兼而非者，其故何也？然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：『卽善矣，雖然，豈可用哉？』子墨子曰：『用而不可，雖我亦將非之；且焉有善而不可用者？』姑嘗兩而進之，設以爲二士，使其一士者執別，使其一士者執兼，是故別士之言曰：『吾豈能爲吾友之身，若爲吾身；爲吾友之親若爲吾親？』是故退睹其友飢卽不食，寒卽不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：『吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身若爲其身，爲其友之親若爲其親，然後可以爲高士於天下。』是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之，兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反與？當使若二士者，言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，無言而不行也。然卽敢問：『今有平原廣野於此，被甲嬰冑將往戰，死生之權，未可識也；又有君大夫之遠使於巴越齊荊，往來及否，未可識也。』然卽敢問：『不識將惡從也，家室奉承親戚，提挈妻子，而寄託之，不識於兼之友是乎？於別之友是乎？』我以爲當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之友

是也。此言而非兼擇即取兼，即此言行拂也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？然而天下之士，非兼者之言，猶未止也。曰：『意可以擇士而不可以擇君乎？』姑嘗兩而進之。設以為二君；使其一君者執兼，使其一君者執別。是故別君之言曰：『吾惡能為吾萬民之身若為吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也。』是故退睹其萬民，饑即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：『吾聞為明君於天下者，必先萬民之身，後為其身，然後可以為明君於天下。』是故退睹其萬民，饑即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交兼交別若之二君者，言相非而行相反與？常使若二君者，言必信，行必果，使言行之合，猶合符節也，無言而不行也。然即敢問：『今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒，轉死溝壑中者，既已衆矣。不識將擇之二君者將何從也？』我以為當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼者，必從兼君是也。言而非兼，擇即取兼，此言行拂也。不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？」（墨子卷四頁十一至十六）

天下之大患，在於人之不相愛，故以兼愛之說救之。兼愛之道，不惟於他人有利，且於行兼愛之道者亦有利；不惟「利他，」亦且「利自。」此純就功利方面證兼愛之必要。此墨家兼愛之說所以與儒家之主張仁不同也。

天下之大利，在於人之兼愛；天下之大害，在於人之互爭；故吾人應非攻。非攻中云：

「今師徒唯毋興起冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂；今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。今嘗計軍出，竹箭羽旄，幄幕甲盾撥劫，往而靡獘腑冷不反者，不可勝數。又與矛戟戈劍乘車，其往則碎折靡獘而不反者，不可勝數。與其牛馬肥而往，瘠而反，往死亡而不反者，不可勝數。與其涂道之修遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者，不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，飢飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數。喪師多不可勝數，喪師盡不可勝計，則是鬼神之喪其主后，亦不可勝數。國家發政奪民之用，廢民之利，若此甚衆，然而何爲爲之？曰：『我貪伐勝之名，及得之利，故爲之。』」子墨子言曰：「計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。」……飾攻戰者言曰：『南則荆吳之王，北則齊晉之君，始封於天下之時，其土地之方，未至有數百里也；人徒之衆，未至有數十萬人也。以攻戰之故，土地之博，至有數千里也；人徒之衆，至有數百萬人。故當攻戰而不可非也。』「子墨子言曰：『雖四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此，和合其祝藥之於天下之有病者而藥之，萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也。故孝子不以饗其親，忠臣不

以食其君。古者封國於天下，尙者以耳之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，不可勝數。……』」（墨子卷五頁二至五）

邊沁以爲道德及法律之目的，在於求「最大多數之最大幸福」；墨子亦然。墨子非攻，孟子亦曰：「善戰者服上刑。」但墨子之非攻，因其不利。孟子之反對戰爭，則因其不義。觀孟子與宋牼辯論之言可見矣。（告子下，孟子卷十二頁四至六）宋牼欲見秦楚之王，說搆兵之「不利，」而使之「罷之。」孟子則主張以仁義說秦楚之王。宋牼不必卽一墨者，但此點實亦孟子與墨子所以不同也。

（七）宗教的制裁

墨子雖以爲兼愛之道乃惟一救世之法，而卻未以爲人本能相愛。所染篇云：

「子墨子見染絲者而歎曰：『染於蒼則蒼，染於黃則黃；所入者變，其色亦變；五入而已則爲五色矣；故染不可不愼也！』」（墨子卷一頁八）

墨子以人性爲素絲，其善惡全在「所染。」吾人固應以兼愛之道染人，使交相利而

不交相害；然普通人民所見甚近，不易使其皆有見於兼愛之利，「交別」之害。故墨子注重種種制裁，(註)以使人交相愛。

【註】邊沁謂人之快樂苦痛，有四來源：即物質的，政治的，道德的，宗教的。法律及行爲規則，皆利用此四者所生之苦痛快樂，以爲勸懲，而始有强制力。故此四者名曰制裁(Sanction)。(邊沁道德立法原理導言二十五頁)

墨子注重宗教的制裁，以爲有上帝在上，賞兼愛者而罰交別者。天志上云：

「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故欲富且貴者，當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者？誰反天意而得罰者？子墨子言曰：『昔三代聖王禹，湯，文，武，此順天意而得賞者；昔三代之暴王，桀，紂，幽，厲，此反天意而得罰者也。』然則禹，湯，文，武，其得賞何以也？子墨子言曰：『其事上尊天，中事鬼神，下愛人；故天意曰：「此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之；愛人者，此爲博焉；利人者此爲厚焉。」故使貴爲天子，富有天下，業萬世子孫傳稱其善，方施天下，至今稱之謂之聖王。』然則桀，紂，幽，厲，其得罰何以也？子墨子言曰：『其事上詬天，中詬鬼，下賊人；故天意曰：「此之我所愛，別而惡之；我所利，交而賊之；惡人者此爲博也；賤人者此爲厚也。」故使不

得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之暴王。』然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？四海之內，粒食之民，莫不犓牛羊，豢犬彘，潔爲粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也？且吾言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺而天予之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。」（墨子卷七頁三至四）

墨子以此證明上帝之存在及其意志之如何；其論證之理論，可謂淺陋。不過墨子對於形上學本無興趣，其意亦只欲設此制裁，使人交相愛而已。天志中云：

「天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤；此天之所不欲也。不止此而已；欲人之有力相營，有道相教，有財相分也；又欲上之強聽治也，下之強從事也。上強聽治，則國家治矣；下強從事，則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以環璧珠玉以聘撓四鄰，諸侯之冤不興矣，邊境兵甲不作矣。內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝。故唯毋明乎順天之意，奉而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便甯無憂。是故子墨子曰：『今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。』」（墨

子卷七頁七）

上帝之外，又有鬼神，其能「賞善罰暴，」與上帝同。明鬼篇云：

「逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力征，是以存夫爲人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，禦無罪人乎道路術徑，奪人車馬衣裘以自利者，並作。由此始是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？」（墨子卷八頁一至二）

雖有鬼神，人亦須「自求多福，」不可但坐而祈神佑。公孟篇云：

「子墨子有疾，跌鼻進而問曰：『先生以鬼神爲明，能爲禍福，爲善者賞之，爲不善者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？』子墨子曰：『雖使我有疾，鬼神何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦，百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？』」（墨子卷十二頁十八）

墨子既以諸種制裁，使人交相愛而不交相別，故非命。上帝鬼神及國家之賞罰，乃人之行爲所自招，非命定也。若以此爲命定，則諸種賞罰，皆失其效力矣。非命上云：

「是故古之聖王，發憲出令，設以爲賞罰以勸賢沮暴。是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里，坐處有度，出入有節，男女有辨。是故使治官府則不盜竊，守城則不崩叛，君有難則死，出亡則送。此上之所賞，而百姓之所譽也。執有命者之言曰：『上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。』是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。此上之所罰，百姓之所非毀也。執有命者言曰：『上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。』以此爲君則不義，爲臣則不忠，爲父則不慈，爲子則不孝，爲兄則不良，爲弟則不弟；而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。」（墨子卷九頁四至五）

（八）政治的制裁

於宗教的制裁之外，墨子又注重政治的制裁。他以爲欲使世界和平，人民康樂，吾人不但需有一上帝於天上，且亦需有一上帝於人間，尚同上云：

「古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義；是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和

合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧，至有餘力不能以相勞；腐𣏌餘財不以相分；隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者生於無政長，是故選天下之賢可者，立以為天子。……正長既已具；天子發政於天下之百姓，言曰：「聞善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。」(墨子卷三頁一至二)

在西洋近代哲學史中。霍布士(Thomas Hobbes)以為人之初生，無有國家，在所謂「天然狀態」之中；於其時人人皆是一切人之仇敵，互相爭奪，終日戰爭。人不滿意於此狀態，故不得已而設一絕對的統治者而相約服從之。國家之起源如此，故其威權，應須絕大；不然則國家解體而人復返於「天然狀態」中矣。國家威權之絕對，有如上帝，不過上帝永存，而國家有死而已。(Leviathan, Pt. ii. Chap. 17.) 墨子之政治哲學，可謂與霍布士所說極相似。

【註】尚同中云：「則此語古者上帝鬼神之建設國都，立政長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而錯之也。將以為萬民興利，除害，富貧，衆寡，安危，治亂也。」(墨子卷三頁十)此又以為國家乃上帝鬼神所設，亦主張天志者應有之說也。

在未有國家刑政之時，既因是非標準之無定而大亂；故國家既立之後，天子之號令，卽應爲絕對的是非標準。除此之外，不應再有任何標準。故除政治的裁制外，不應再有社會的制裁。尙同下云：

「今此何爲人上而不能治其下，爲人下而不能事其上；則是上下相賊也。何故以然？則義不同也。若苟義不同者有黨，上以若人爲善，將賞之；若人雖使得上之賞，而避百姓之毀。是以爲善者未必可使勸，見有賞也。上以若人爲暴，將罰之；若人雖使得上之罰，而懷百姓之譽。是以爲暴者未必可使沮，見有罰也。故計上之賞譽不足以勸善，計其毀罰不足以沮暴；此何故以然？則義不同也。」（墨子卷三頁十五）

霍布士以爲「國家之病」蓋有多端，其一卽起於「煽惑人之學說之毒；此種學說以爲每一私人，對於善惡行爲，皆可判斷。」(Leviathan, Pt. ii. Chap. 29.) 墨子之見，正與相同。故墨子以爲天下之一切人皆應「上同而不下比。」尙同下云：

「然則欲同一天下之義，將奈何可？……然胡不嘗試用家君發憲布令其家曰：『若見愛利家者必以告，若見惡賊家者必以告。』若見愛利家以告，亦猶愛利家者也；上得且賞之，衆聞則譽之。若見惡賊家者不以告，亦猶惡賊家者也；上得則罰之，衆聞則非之。是以徧若家之人，皆欲得其長上之賞譽，避毀罰，是

以善言之，不善言之。家君得善人而賞之，得暴人而罰之。善人之賞，而惡人之罰，則家必治矣。然計若家之所以治者何也？唯以尚同一義爲政故也。……故又使家總其家君之義，以尚同於國君。……故又使國君選其國之義，以尚同於天子。天子亦爲發憲布令於天下之衆曰：『若見愛利天下者必以告，若見惡賊天下者亦以告。』若見愛利天下以告者，亦猶愛利天下者也，上得則賞之，衆聞則譽之。若見惡賊天下不以告者，亦猶惡賊天下者也，上得則罰之，衆聞則非之。是以徧天下之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毀罰，是以見善不善者告之。天子得善人而賞之，得暴人而罰之。善人賞而暴人罰，天下必治矣。然計天下之所以治者何也？惟以尚同一義爲政故也。天下既已治，天子又總天下之義，以尚同於天。……」（墨子卷三頁十五至十七）

在下者既皆須同於上，而在上者又惟以兼相愛交相利爲令，如此則天下之人，必皆非兼相愛交相利不可矣。然「尚同」之極，必使人之個性，毫無發展餘地，荀子云：「墨子有見於齊，無見於畸；」（荀子天論篇）其所以「無見於畸」，止因其太「有見於齊」也。所尤可注意者，墨子雖謂人皆須從天志，然依「尚同」之等級，則惟天子可上同於天。天子代天發號施令，人民只可服從天子。故依墨子之意，不但除政治的制裁外

無有社會的制裁，卽宗教的制裁，亦必爲政治的制裁之附庸。此意亦復與霍布士之說相合。霍布士亦以爲教會不能立於國家之外而有獨立的主權；否則國家分裂，國卽不存。他又以爲若人民只奉個人的信仰而不服從法律，則國亦必亡。(Leviathan, Pt. ii. Chap. 29.) 依墨子天子上同於天之說，則上帝及主權者之意志相合爲一，無復衝突；蓋其所說之天子，已君主而兼教皇矣。

(九)餘論

墨子以爲吾人宜犧牲一切以求富庶；此說亦極有根據。依生物學所說，凡生物皆求保存其自我及其種族。依析心術派之心理學所說，吾人諸欲中之最強者，乃係自私之欲及男女之欲。中國古亦有云：「食，色，性也。」墨子之意亦欲世上之人，皆能維持生活，而又皆能結婚生子，使人類日趨繁榮而已。兼愛之道，國家之制，以及其他方法，皆所以達此目的者也。

此根本之義，本無可非；不過此學說謂吾人應犧牲一切目前享受，以達將來甚

遠之目的，則誠爲過於算賬。莊子云：

「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟禽滑釐聞其風而說之。爲之大過，已之大順，作爲非樂，命之曰節用，生不歌，死無服。墨子氾愛兼利而非鬬，其道不怒，又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。黃帝有咸池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大濩，文王有辟雍之樂，武王周公作武。古之喪禮，貴賤有儀，上下有等；天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己；未敗墨子道。雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大觳；使人憂，使人悲，其行難爲也，恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪；墨子雖獨能任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。」（天下篇，莊子卷十，四部叢刊本，頁二十六至二十八）

此批評可謂正當，墨學不行於後世，此或亦一故也。

荀子謂「墨子蔽於用而不知文；」（解蔽篇，荀子卷十五，四部叢刊本，頁五）然劉向說苑云：

「禽子問於墨子曰：『錦繡絺紵，將安用之。』墨子曰：『……今當凶年，有欲予子隨侯之珠者，不得

寶也，珍寶而以爲飾；又欲予子一鍾粟者，得珠者不得粟，得粟者不得珠，子將何擇？』禽子曰：『吾取粟耳；可以救窮。』墨子曰：『誠然，則惡在事夫奢也？長無用，好末淫，非聖人之所急也。故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂；爲可長行可久，先質而後文，此聖人之務。』」（反質篇，四部叢刊本，卷二十，頁三至五）

若此報告果真，則墨子亦非認奢侈文飾等爲本來不好。「文」亦係一種好，但須「先質而後文」耳。吾人必須能生活，然後可有好的生活；此亦一真實義。不過欲使世上人人皆能生活，誠亦甚難。故墨子以爲世上人人皆須勤苦節用，非不知「文」之爲一種好，特無暇於爲「文」耳。

第六章　孟子及儒家中之孟學

（一）孟子之抱負及其在中國歷史中之地位

史記曰：

「自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯，大者爲師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衞，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方，段干木，吳起，禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，爲王者師。是時獨魏文侯好學。後陵遲以至于始皇，天下並爭於戰國，儒術旣絀焉。然齊魯之間，學者獨不廢也。於威宣之際，孟子荀卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。」（儒林傳，史記卷百二十一，同文影殿刊本，頁一至二）

蓋孔子開以講學爲職業之風氣，其弟子及以後儒者，多以講學爲職業，所謂「大者爲卿相師傅，小者友教士大夫」也。然能「以學顯於當世」者，則推孟子荀卿二人

實孔子後儒家大師也。孔子在中國歷史中之地位，如蘇格拉底之在西洋歷史，孟子在中國歷史中之地位，如柏拉圖之在西洋歷史；其氣象之高明亢爽亦似之；荀子在中國歷史之地位如亞力士多德之在西洋歷史，其氣象之篤實沈博亦似之。

史記曰：

「孟軻，鄒人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闊於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵；楚魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王宣王用孫子田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐為賢。而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四頁一）

孟子生卒年，史記不詳。元程復心孟子年譜謂孟子生於周烈王四年（西歷紀元前三七二），卒於赧王二十六年（西歷紀元前二八九）。孟子鄒人，鄒與魯極近，皆為儒家之根據地。故儒家者流，莊子天下篇稱之為「鄒魯之士，搢紳先生」（莊子卷十，四部叢刊本，頁二十五）也。孔子一生之職志為繼文王周公之業，孟子一生之職志為繼孔子之業。故曰：

「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成春秋而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。予豈好辯哉，予不得已也。」（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，頁十四）。

又曰：

「由堯，舜，至於湯，五百有餘歲。若禹，皋陶，則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲。若伊尹，萊朱，則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲。若太公望，散宜生，則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今百有餘歲。去聖人之世若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」（盡心下，孟子卷十四頁十九）

「去聖人之世，若此其未遠；去聖人之居，若此其近；」卽孟子所處之時地也。「然而無有乎爾，則亦無有乎爾，」見無他人繼孔子而起，隱然以繼孔子之業爲自己之責任，無旁貸也。故曰「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰哉？」（公孫丑下，孟子卷四頁十六）又曰：「乃所願則學孔子也。」（公孫丑上，孟子卷三頁十）宋儒所謂道統之說，孟子似持之。

（二）孟子對於周制之態度

孔子以六藝教人，後來儒家繼之。史記云：「孟子序詩書，述仲尼之意。」趙岐孟子題辭云：「孟子通六經，尤長於詩書。」今孟子書中引詩者三十，論詩者四；引書者十八，論書者一；又有但引書而不言「書曰」者；禮及春秋，亦時言及。（陳澧東塾讀書記卷三，頁九至十）孟子之講詩書，尤注重於引申其中之意義，如孟子云：

「詩云『天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」（告子上，孟子卷十一頁六）

又曰：

「小弁之怨，親親也；親親，仁也，固矣夫，高叟之爲詩也。」（告子下，孟子卷十二頁三至四）

「爲詩」不能「固」，卽孟子所說：

「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是爲得之。」（萬章上，孟子卷九頁八）

孟子講書之態度亦如此。故曰：

「盡信書則不如無書，吾於武成，取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之

流忤也。」（盡心下，孟子卷十四頁二）

以自己之意見自由解釋詩書，此儒家對於六藝所以以述爲作也。

孟子以繼孔子之業爲職志，故對於其時之傳統的制度，大端仍持擁護態度。孟子云：

「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』孟子曰：『其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也，而皆去其籍。然而軻也嘗聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四等。不能五十里，不達於天子，附於諸侯，曰附庸。天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。大國地方百里，君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。次國地方七十里，君十卿祿，卿祿三大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。小國地方五十里，君十卿祿，卿祿二大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲，一夫百畝。百畝之田，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其祿以是爲差。』」（萬章下，孟子卷十頁三至五）

此所說之政治經濟制度，雖不必爲歷史上的周制，歷史上的周制，在詳細節目上，在諸國亦不能如此之整齊畫一；然周制之普通原理，與此所說，當相差不遠。孟子云：

「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。……詩云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。」（離婁上，孟子卷七頁一）

所謂仁政，卽是上述之政治經濟制度。孟子云：

「夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平。……經界旣正，分田制祿，可坐而定也。」（滕文公上，孟子卷五頁七）

「不愆不忘，率由舊章，」「遵先王之法」以「分田制祿，」其結果必與「周室班爵祿」大致相同。就此方面觀之，孟子對於當時之傳統的制度之態度，爲守舊的。

（三）孟子之理想的政治及經濟制度

在此方面觀之，孟子仍是「述而不作。」不過儒家之「述而不作，」非眞不作，

乃以述爲作，第四章已詳。此種以述爲作之傾向及精神，孔子已發其端，孟子乃益向此方向發展。故孟子所主張之政治經濟制度，雖表面上仍爲「率由舊章」「遵先王之法」，而實際上已將「先王之法」理想化，理論化矣。

孟子雖仍擁護「周室班爵祿」之制，但其在政治上經濟上之根本的觀點，則與傳統的觀點，大不相同。依傳統的觀點，一切政治上經濟上之制度，皆完全爲貴族設。（參看第二章）依孟子之觀點，則一切皆爲民設。此一切皆爲民設之觀點，乃孟子政治及社會哲學之根本意思。孟子貴王賤霸，以爲「仲尼之徒，無道桓文之事者。」（梁惠王上，孟子卷一頁九）其實孔子頗推崇齊桓公及管仲，曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」（憲問，論語卷七，四部叢刊本，頁十七）又曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」（同上）蓋王，霸，乃孟子政治理想中二種不同的政治。中國後來之政治哲學，皆將政治分爲此二種。王者之一切制作設施，均係爲民，故民皆悅而從之；霸者則惟以武力征服人，強使從己。故曰：

「以力假仁者霸，……以德行仁者王。……以力服仁者，非心服也，力不贍也。以德服仁者，中心悅而

誠服也，如七十子之服孔子也。」（公孫丑上，孟子卷三頁十一至十二）

又王者之爲民，乃係出於其「不忍人之心」「以不忍人之心，」「發爲不忍人之政，」即王政也。（詳下）霸者之制作設施，雖亦有時似乎爲民，然其意則不過以之爲達其好名好利好尊榮之手段，故曰：「以力假仁者霸也。」孟子又曰：

「堯舜性之也；湯武身之也；五霸假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」（盡心上，孟子卷十三頁十二）

孟子以一切政治的經濟的制度，皆爲民設。所謂君亦爲民設。故曰：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」（盡心下，孟子卷十四頁五）

觀此則孟子雖仍主有天子，諸侯，大夫，諸治人者之存在，如「周室班爵祿」然；但諸治人者所以存在之理由，則完全在其能「得乎丘民。」如所謂君者不「得乎丘民，」則即失其所以爲君者，即非君矣。故孟子曰：

「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」（梁惠王下，孟子卷二頁十二）

此亦正名主義也。古史家及孔子正名而「亂臣賊子懼」；至孟子則正名而亂君亦懼矣。

【註】孟子以爲此等辦法不能施於父，如瞽叟雖不慈，而舜則仍孝，故舜爲大孝。蓋孟子以其「民爲貴」之根本意思施於政治，當然須有上述之主張；至對於父子兄弟方面，則仍可依照傳統的見解也。

孟子雖以爲社會中仍應有君子野人，治人者及治於人者之區分；但此區分乃完全以分工互助爲目的。孟子駁許行「君臣並耕」之說云：

「然則治天下獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。天下之通義也。……堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。」（滕文公上，孟子卷五頁十至十三）

又曰：

「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」（滕文公上，孟子卷五頁七）

在社會中，一人之生活，需用許多工藝之出產，所謂「一人之身，而百工之所爲備也。」「必自爲而後用之」，乃不可能之事，故必分工互助，治人者治於人者，其所事雖不

同，要皆互相需要，彼此皆不可以相無也。

根據此分工互助之原則，人中誰應爲治人者，誰應爲治於人者？孟子以爲：

「天下有道，小德役大德，小賢役大賢。天下無道，小役大，弱役强。斯二者，天也。順天者存，逆天者亡。」（離婁上，孟子卷七頁五）

此謂在治世，小德役於大德，小賢役於大賢；在亂世，小役於大，弱役於强。不過亂世之强吞弱，衆暴寡，乃人與人相競爭，非人與人相互助，與分工互助之原則不合。若根據分工互助之原則，必使能治人者治人，猶之使能陶冶者陶冶。孟子謂齊宣王曰：

「爲巨室則必使工師求大木。工師得大木，則王喜，以爲能勝其任矣。匠人斲而小之，則王怒，以爲不勝其任矣。夫人幼而學之，壯而欲行之。王曰：『姑舍女所學而從我，』則何如？今有璞玉於此，雖萬鎰，必使玉人彫琢之。至於治國家，則曰：『姑舍女所學而從我，』則何異於教玉人彫琢玉哉？」（梁惠王下，孟子卷二頁十二至十三）

國家社會，猶大木也，玉也。治之者亦須爲「幼而學之」之專家。所謂大德大賢，即能治國家社會之專家也。

推此理也，則政治上至高之位，必以最大之德居之。所謂天子，必聖人乃可爲之。故堯舜禪讓，成爲孟子之理想的政治制度。孟子曰：

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否。天子不能以天下與人。』『然則舜有天下也，孰與之？』曰：『天與之。』『天與之者，諄諄然命之乎？』曰：『否。天不言，以行與事示之而已矣。』曰：『以行與事示之者如之何？』曰：『天子能薦人於天，不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天，而天受之；暴之於民，而民受之。故曰，天不言，以行與事示之而已矣。』曰：『敢問薦之於天，而天受之；暴之於民，而民受之，如何？』曰：『使之主祭，而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之；故曰，天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜。訟獄者，不之堯之子而之舜。謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰，天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：「天視自我民視，天聽自我民聽，」此之謂也。』萬章問曰：『人有言，至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？』孟子曰：『否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯

崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢。益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者，不之益而之啓，曰：「吾君之子也。」謳歌者，不謳歌益而謳歌啓，曰：「吾君之子也。」丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢，敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜，禹，益，相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲者，天也。莫之致而致者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者。故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也。故益，伊尹，周公不有天下。」」（萬章上，孟子卷九頁九至十二）

據此則孟子之理想的政治制度，爲以有聖人之德者君天子之位。此聖人既老，則在其死以前預選一年較少之聖人，先使爲相以試之。及其成效卓著，則薦之於天，以爲其自己之替代者。及老聖人既死，此少聖人卽代之而爲天子。然天之意不可知，可知者民意而已。民果歸之，卽天以天下與之，故薦之於天，卽薦之於民也。「匹夫有天下，德必若舜禹，而又有天子薦之者」；蓋無天子薦之，則不能先爲相以自試，不能施澤於民，民不歸之也。此理想與柏拉圖共和國之主張極相似；但儒家以述爲作，故必託爲史事，以代表其理想，又以依附周制及宗奉文王，周公之故，對於「繼世而有天下」

者，亦不攻擊。此則在邏輯上不能自圓其說，只可歸之「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」

孟子之理想的經濟制度，孟子中所述亦甚詳。孟子云：

「請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。」（滕文公上，孟子卷五頁七至八）

又云：

「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。」（梁惠王上，孟子卷一頁四至五）

此就原有之井田制度，轉移觀點，將其變爲含有社會主義性質的經濟制度也。所謂

轉移觀點者，蓋古代土地爲國君及貴族所私有，農民受土地於貴族，爲之作「助耕之氓」爲之作農奴。故原有之井田制度，乃爲貴族之利益。依孟子之理想，乃土地爲國家所公有，人民受土地於國家而自由耕種之。其每井中公田之出產，雖仍可爲國君卿大夫之祿，「以代其耕；」但農民之助耕公田，乃如納稅於國家之性質，非如農奴爲地主服役之性質。此理想中之制度，乃使民「養生喪死無憾，」乃爲人民之利益。故謂孟子所說之井田制度，即古代所實行者，非也。謂孟子所說之井田制度，純乎爲理想，爲創造，亦非也。二者均有焉；此所謂以述爲作也。墨子就平民之觀點，以主張周制之反面。孟子則就平民之觀點，與周制以新解釋新意義。此孟子與墨子在此方面之不同也。

依孟子之意，國家不但須使人有恆產，解決其生活問題；且應設教育機關，教育人民。孟子曰：

「設爲庠序學校以教之。庠者，養也。校者，教也。序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」（滕文公上，孟子卷五頁六）

人人皆能生活，「養生喪死無憾，」不過為「王道之始。」必人人皆受教育，「明人倫，」然後方為王道之完成。此亦孔子「富之教之」之意也。

(四)性善

以上所述之各種理想的制度，卽孟子所謂王道王政，或仁政也。仁政何以必須行？仁政何以能行？孟子曰：

> 「人皆有不忍人之心；先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」(公孫丑上，孟子卷三頁十四)

「不忍人之政，」卽仁政也。「人皆有不忍人之心，」不忍見人之困苦，此卽仁政之所以必須行也。人既皆有此心，為仁政之根據，此卽仁政之所以能行也。孟子因齊宣王不忍一牛之「觳觫而就死地，」斷其必能行王政。曰：

> 「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，治天下可運於掌。詩云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海；不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」(梁惠王上，孟子卷一頁十二)

齊宣王謂己好貨好色，不能行王政。孟子言：「王如好貨，」「王如好色，」「與百姓同之，於王何有？」（梁惠王下，孟子卷二頁九至十）因己之好貨好色，即推而與百姓同之，即「舉斯心加諸彼」也。若實現此心於政事，則其政事即仁政矣。「善推其所爲，」即仁也，即忠恕也。孔子講仁及忠恕，多限於個人之修養方面。孟子則應用之於政治及社會哲學。孔子講仁及忠恕，只及於「內聖；」孟子則更及於「外王。」

「人皆有不忍人之心，」即所謂人性皆善也。孟子曰：

「人皆有不忍人之心。……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（公孫丑上，孟子卷三頁十四至十六）

陳澧曰：「孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性，皆純乎善也。」（東塾

讀書記卷三頁一）孟子所謂性善，只謂人皆有仁義禮智之四「端」；此四「端」若能擴而充之，則爲聖人。人之不善，皆不能卽此四「端」擴而充之，非其性本與善人殊也。故曰：

「乃若其情，則可以爲善矣；乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（告子上，孟子卷十一頁五至六）

俞正燮曰：「情者，事之實也。大學：『無情者』，鄭註云：『情猶實也』是也。」（癸巳存稿卷二頁三十）朱熹曰：「才猶材質」（孟子集註）才卽材料之意；卽不善之人，按之實際，亦豈無「可以爲善」之材質？亦豈無上述之四端？不過不能擴而充之，或且壓抑而喪失之，然此「非才之罪」也。

人何以必須擴充此善端？此亦一問題也。若依功利主義說，則人之擴充善端於社會有利，否則有害，此卽墨子主張兼愛之理由也。惟依孟子之意，則人之必須擴充

此善端者，因此乃人之所以為人也。孟子曰：

「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁下，孟子卷八頁六）

人之所以為人，即人之要素，人之名之定義，亦即人之所以別於禽獸者也。人之所以為人者，即人之有人心。孟子云：

「公都子問曰：『鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？』孟子曰：『從其大體為大人，從其小體為小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。』」（告子上，孟子卷十一頁十五）

亞力士多德倫理學謂飲食及情欲乃人與禽獸所共有，人之所以別於禽獸者，惟在其有理性耳。「心之官則思，」能思即有理性也。能思之心為人所特有，乃「天之所以與我」者，所以為大體也。耳目之官，乃人與禽獸所同有，所以為小體也。若只「從其小體，」則不惟為小人，且為禽獸矣。（見下）「耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已。」若聽其自然，則能「陷溺其心，」（告子上，孟子卷十一頁七）人之所以有不善者，

卽以此也。能思之心，所好者爲理義。孟子云：

「故凡同類者舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲蕢也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同嗜也。易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（告子上，孟子卷十一頁七至八）

故人必依理義而行，乃爲「從其大體」。從其大體，乃得保人之所以爲人，乃合乎人之定義。否則人卽失其所以爲人，而與禽獸同。孟子云：

「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」

（告子上，孟子卷十一頁九）

「夜氣」卽人「仁義之心」之未完全受摧殘者。人若「夜氣不存，」卽失其「所以爲人者，」當然卽爲禽獸矣。孟子所以主張「求放心」及「不失本心」者，蓋必如此方能爲人也。

人皆有人心，卽人性之所以爲善也。孟子言性善時，亦特別使人注意於其所說之性爲「人之性。」孟子云：

「告子曰：『生之謂性。』孟子曰：『生之謂性也，猶白之謂白歟？』曰：『然。』『白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白歟？』曰：『然。』『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？』」（告子上，孟子卷十一頁二至三）

天下之自同，而性不同。牛不與人同類，故其性亦與人異。人之性包涵「人之所以爲人者。」失其性則與禽獸相同矣。孟子又云：

「仁，人心也；義，人路也。」（告子上，孟子卷十一頁十二）

仁卽「人」所應有之心；義卽「人」所應由之路。若不「居仁由義，」則卽非人矣。

【註】若人之性專指人之所以爲人，人之所以異於禽獸者而言，則謂人性全然是善，亦無不可。蓋普通所謂人性中與禽獸相同之部分，如孟子所謂小體者，嚴格言之，非人之性，乃人之獸性耳。若只就人性言，則固未有不善也。

據此則知孟子所謂：

「楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（滕文公下，孟子卷六頁十三）

亦非隨便慢駡。蓋儒家以爲人之四端之表現於社會組織者，卽所謂人倫。故云：

「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。」（離婁上，孟子卷七頁十六）

又曰：

「聖人，人倫之至也。」（離婁上，孟子卷七頁三）

若楊墨之道，廢棄人倫，則失其「所以爲人者，」不合人之定義，故爲禽獸也。亞力士多德以爲人爲政治動物。人性若能充分發展，卽須有國家社會。否則不成其爲人。儒家以爲人須有君父，亦此意也。

人皆有善端，所謂聖人，不過將此善端擴而充之至於「人倫之至」而已。故人人皆可以爲聖人。孟子引顏淵曰：

「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。」（滕文公上，孟子卷五頁一）

若自以爲「吾身不能居仁由義，」則即「謂之自棄矣。」

孟子極重視個人，故亦注重個人之自由。至於所謂禮者，若人認爲不合，可以否認之，改革之。孟子云：

「孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎。』王曰：『禮爲舊君有服，何如斯可爲服矣？』曰：『諫行言聽，膏澤下於民。有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往。去三年不返，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此則爲之服矣。今也爲臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民。有故而去，則君搏執之，又極之於其所往。去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有！』」（離婁下，孟子卷八頁二）

此孟子否認舊禮之言論也。孟子又曰：

「非禮之禮，非義之義，大人弗爲。」（離婁下，孟子卷八頁三）

此亦謂個人判斷之權威，可在世俗所謂禮義之上。上文謂孔子注重個人性情之自由，同時又注重人之行爲之外部規範。前者爲孔子之新意，後者爲古代之成規。（見第四章第五節）孟子則較注重於個人性情之自由。蓋孟子旣主性善之說，以爲「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」則個人之道德判斷，當然可重視矣。

人人皆可以爲聖人，此人所皆可以自期許者也。至於人生中他方面之成敗利鈍，則不能計，亦不必計。孟子曰：

「若夫成功則天也，君如彼何哉，強爲善而已矣。」（梁惠王下，孟子卷二頁十六）

又曰：

「哭死而哀，非爲生者也。經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法以俟命而已矣。」（盡心下，孟子卷十四頁十四。）

此所謂天所謂命，皆指人力所無奈何之事，所謂「莫之爲而爲者天也，莫之致而致者命也。」吾人行事，只問其當否。當行則行，所謂「強爲善」也。至其成敗利鈍，則依各方面之環境爲轉移。此非盡爲人力所能統治者；此所謂天也，命也。所謂命運之天

即指此。墨家立非命之說，以與儒家對峙。實則儒家所謂之命，至少孟荀所謂之命，並無迷信在內，與墨家所非者，並非一事。

（五）孟子反功利

於此亦可知孟子所以反對利之故矣。孟子以爲人皆有惻隱，羞惡，辭讓，是非，之四端。擴而充之，則爲仁，義，禮，智之四德。四德爲人性發展之自然結果，而人之所以須發展人性，因必如此方爲盡「人之所以爲人者，」非因四德爲有利而始行之也。四德之行，當然可生於社會有利之結果，此結果雖極可貴，然亦係附帶的。猶之藝術家之作品，固可使人愉悅，然此乃附帶的結果；彼藝術家之創作，則所以表現其理想與情感，非爲求人悅樂愉快也。

不過孟子雖主張義，反對利，然對於義利之辨，未有詳細說明，亦未將公利私利，分開辯論，故頗受後人之駁詰。惟孟子與墨者夷之辯薄葬之說，頗可顯其非功利主義之主要意義。彼云：

「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反虆梩而掩之，掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（滕文公上，孟子卷五頁十七）

又曰：

「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之，自天子達於庶人。非直為觀美也，然後盡於人心。」（公孫丑下，孟子卷四頁八）

墨家之攻擊儒家厚葬久喪，主節葬短喪，純從功利主義立論。而孟子則純不從功利主義立論。厚葬久喪，對社會固亦有利。「慎終追遠，民德歸厚矣。」此從功利主義立論以主張厚葬久喪者也。然孟子則但謂厚葬為「盡於人心，」此儒家之精神也。

（六）天，性，及浩然之氣

孟子之所謂天，有時似指主宰之天，如「堯薦舜於天」之天。有時似指運命之天，如上所說者。有時則指義理之天。孟子因人皆有仁，義，禮，智之四端而言性善。人之

所以有此四端，性之所以善，正因性乃「天之所與我者」，人之所得於天者。此性善說之形上學的根據也。孟子云：

「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心上，孟子卷十三頁一）

心爲人之「大體」，故「盡其心者」「知其性」。此乃「天之所與我者」；故「盡其心」「知其性」，亦「知天」矣。孟子又云：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（盡心上，孟子卷十三頁五）

又云：

「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（盡心上，孟子卷十三頁二）

「萬物皆備於我，」「上下與天地同流」等語，頗有神祕主義之傾向。其本意如何，孟子所言簡略，不能詳也。

【註】神祕主義一名有種種不同的意義；此所謂神祕主義，乃專指一種哲學承認有所謂「萬物一體」之境界。在此境界中，個人與「全」（宇宙之全）合而爲一，所謂人我內外之分，俱已不存。普通多謂

此神秘主義必與惟心論的宇宙論相關連。宇宙必爲惟心論的，宇宙之全體，與個人之心靈，有內部底關係；個人之精神，與宇宙之大精神，本爲一體，特以有後起的隔閡，以致人與宇宙似乎分離。一部分佛家所說之無明，宋儒所說之私欲，皆指此後起的隔閡也。若去此隔閡，則個人與宇宙復合而爲一，佛教所說之證眞如，宋儒所說「人欲淨盡，天理流行，」皆指此境界也。不過此神秘主義，亦不必與惟心論的宇宙論相連。如莊子之哲學，其宇宙論非必爲惟心論的，然亦注重神秘主義也。中國哲學中，孟子派之儒家，及莊子派之道家，皆以神秘境界爲最高境界，以神秘經驗爲個人修養之最高成就。但兩家之所用以達此最高境界，最高目的，之方法不同。道家所用之方法，乃以純粹經驗忘我；儒家所用之方法，乃以「愛之事業」(叔本華所用名詞)去私。無我無私，而個人乃與宇宙合一。如孟子哲學果有神秘主義在內，則萬物皆備於我，即我與萬物本爲一體也。我與萬物本爲一體，而乃以有隔閡之故，我與萬物，似乎分離，此即不「誠」。若「反身而誠」，回復與萬物爲一體之境界，則「樂莫大焉」。如欲回復與萬物爲一體之境界，則用「愛之事業」之方法。所謂「強恕而行，求仁莫近焉」，以恕求仁，以仁求誠。蓋恕與仁皆注重在取消人我之界限；人我之界限消，則我與萬物爲一體矣。此解釋果合孟子之本意否不可知，要之宋儒之哲學，則皆推衍此意也。

如孟子哲學中果有神祕主義，則孟子所謂浩然之氣，卽個人在最高境界中之精神狀態。故曰：

「其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（公孫丑上，孟子卷三頁六）

至於養此氣之方法，孟子云：

「其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：『告子未嘗知義，以其外之也。』必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。……」（公孫丑上，孟子卷三頁七）

此所謂義，大概包括吾人性中所有善「端」。「端」是在內本有，故曰：「告子未嘗知義，以其外之也。」此諸善「端」皆傾向於取消人我界限。卽將此逐漸推擴，亦勿急躁求速，亦勿停止不進，（「而勿正，」焦循孟子正義引詩終風序箋及莊子應帝王篇釋文謂「正之義通於止」）「集義」旣久，則行無「不慊於心」，而「塞乎天地之間」之精神狀態，可得到矣。至此境界，則

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」（滕文公下，孟子卷六頁三）

第七章　戰國時之「百家之學」

就地域言，孟子所處之環境，與孔子大致相同。但就時代言，則自孔子至孟子百餘年間，一般時勢及人之思想已大有變動。就人之思想方面言之，在孔子時，除孔子及其所遇之三五消極的「隱者」之流外，尚無其他有勢力的學派，與孔子對抗。即在墨子時，亦只有儒、墨二派，互相攻擊辯論。及至孟子時，則思想派別，已極複雜。莊子天下篇所謂「百家之學」是也。孟子所謂「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，」即其時代之情形也。

當孟子時，齊之稷下，爲學術思想之一中心點。史記云：

「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、愼到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事。……愼到，趙人。田駢，接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故愼到著十二論，環淵著上下篇，而田駢，接子，皆有所論焉。……自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，爲開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。覽天下

諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四，同文影殿刊本，頁三至五）

又云：

「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」（田完世家，史記卷四十六，頁十二至十三）

史記謂孟子「游事齊宣王。」孟子書中，記孟子與齊宣王問答之詞，孟子蓋亦曾居稷下，「不治而議論」也。稷下諸先生所著書，今皆佚。孟子所謂「處士橫議」之議論，今亦不可全聞。茲就孟子，莊子，荀子，呂氏春秋，史記等書中所可見者述之。

（一）楊朱及道家之初起

孟子謂其時，「天下之言，不歸楊，則歸墨，」（滕文公下，孟子卷六，四部叢刊本，頁十三）孟子心目之大敵爲楊，墨；其所自加之責任之最大者，亦爲「距楊，墨。」（滕文公下，孟子卷六頁十四）楊爲楊朱，墨爲墨翟。墨翟之學，上已述之。楊朱之學，則除孟子大爲宣傳外，其後言及之者甚少。今列子中楊朱篇，乃魏晉時人所作。其中所言極端的快樂主義，亦

非楊朱所持。楊朱之主張，據孟子云：

「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。」（盡心上，孟子卷十三頁十一）

呂氏春秋云：

「陽生貴己。」（不二篇，呂氏春秋卷十七，四部叢刊本，頁十八）

韓非子云：

「今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛。世主必從而禮之，貴其智而高其行，以爲輕物重生之士也。」（顯學篇，韓非子卷十九，四部叢刊本，頁八）

淮南子云：

「夫弦歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。全生保眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」（氾論訓，劉文典先生淮南鴻烈集解卷十三頁十）

呂氏春秋所說「陽生貴己」，高誘即引孟子謂楊子之言注之。畢沅云：「李善注文選謝靈運述祖德詩引作楊朱。陽楊古多通用。」是陽生即楊朱也。孟子所說「爲我」，即呂氏春秋所謂「貴己」之義，亦即淮南子所說「全生保眞，不以物累形」之義

也。此爲楊朱學說之主要意思。知此則知韓非子所說「輕物重生之士」亦指楊朱之徒言也。依韓非所說，則楊朱之徒，雖拔其一毛而以天下與之，彼亦不爲。（註）此所謂「輕物重生」，所謂「不以物累形」也。蓋天下雖大，外物也；一毛雖小，亦己之形，己之生之一部分；故前者可輕而後者可重也。淮南子所說，尤可見孔墨楊孟四人學說發生之次序。蓋自孔子至孟子，中間已插入墨楊二家之學說。在孟子時儒墨楊已成爲鼎足三分之勢。孟子欲上繼孔子，故致力於「距楊墨」也。

【註】顧頡剛先生以爲，孟子謂楊朱「利天下不爲」，亦應解爲「雖利之以天下而不肯爲」。（說呂氏春秋推測老子成書年代，史學年報第四期）但與下文「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之」，同文異解，似不甚妥。利之以天下而欲拔其一毛，楊朱不爲；此乃楊朱之學說；拔其一毛可以利天下，而楊朱不爲，乃孟子對於楊朱學說之解釋；二者不必同。

由上可知，在先秦人書中，未有言楊朱以如現所有楊朱篇所說之極端縱欲爲理想生活者。如楊朱篇所說之學說，戰國時似已有之。（詳下）但非楊朱之學說耳。不過楊朱之學說，在孟子時既如此之盛，何以以後少人提及之？在表面上觀之，似乎楊

朱之學，前無源，後無流，僅如曇花一現。於是有疑楊朱卽爲莊周者。然其說缺乏證據，不能成立。且楊朱之學，亦非無源流可考者。

在孔子時已有一種「避世」之人。此等人有知識學問，但見時亂之難於挽救，遂皆持消極態度，不肯干預世事。孔子云：

「賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言。……作者七人矣。」（憲問，論語卷七，四部叢刊本，頁十三）

據論語所載，孔子一生頗受此等避世之人之譏評。如：

「子路宿於石門，晨門曰：『奚自？』子路曰：『自孔氏。』曰：『是知其不可而爲之者與？』」（同上）

「子擊磬於衞，有荷蕢而過孔氏之門者曰：『有心哉擊磬乎。』既而曰：『鄙哉硜硜乎，莫己知也，斯已而已矣。深則厲，淺則揭。』」（同上）

「楚狂接輿歌而過孔子曰：『鳳兮鳳兮，何德之衰。往者不可諫，來者猶可追。已而已而，今之從政者殆而。』」（微子，論語卷九頁十二至十三）

此外桀溺謂子路云：

「滔滔者天下皆是也，而誰以易之。且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉。」（微子，論語卷九

頁十三至十四）

論語又云：

「子路從而後，遇丈人以杖荷蓧。子路問曰：『子見夫子乎？』丈人曰：『四體不勤，五穀不分，孰爲夫子。』植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告。子曰：『隱者也。』使子路反見之。至則行矣。子路曰：『不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。』」（微子，論語卷九頁十四至十五）

石門晨門譏孔子爲「知其不可而爲之者」，其自己卽知其不可而不爲也。「莫己知也，斯已而已」，以「今之從政者殆而」，而不從政。以「滔滔者天下皆是也」，卽不欲「易之」。正此等消極的「隱者」，獨善其身之人，對世事之意見，亦正卽孟子所說「楊氏爲我，拔一毛而利天下不爲」者也。子路謂荷蓧丈人「欲潔其身而亂大倫」，孟子謂「楊氏爲我，是無君也」。「爲我」卽只「欲潔其身」，「無君」卽「而亂大倫」。此等消極的「隱者」，卽楊朱之徒之前驅也。

然在孔子之時，此等消極的「隱者」亦只消極的獨善其身而已，對於其如此

之行爲，未聞有一貫的學說，以作其理論的根據也。楊朱似始有一貫的學說，以爲此等獨善其身之行爲之理論的根據。孟子云：「楊朱墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。」（滕文公下，孟子卷六頁十三）楊墨之言，卽楊墨所持之理論也。楊墨有理論，孟子亦須有理論與之辯論，所以孟子云「予豈好辯哉，予不得已也。」（滕文公下，孟子卷六頁十二）

然自孟子之後，何以楊朱之「言」，又似消滅？豈孟子之「距」之眞已完全成功乎？蓋楊朱之後，老莊之徒興。老莊皆繼楊朱之緒，而其思想中，卻又卓然有楊朱所未發者。於是楊朱之名，遂爲老莊所掩。所以楊朱之言似消滅而實未消滅也。楊朱之傳統的學說，呂氏春秋中尙多紀述。如呂氏春秋重己篇云：

> 「今吾生之爲我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵爲天子，不足以比焉。論其輕重，富有天下，不可以易之。論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者有道者之所愼也。有愼之而反害之者，不達乎性命之情也。不達乎性命之情，愼之何益？……世之人主貴人無賢不肖莫不欲長生久視，而日逆其生，欲之何益？凡生長也，順之也。使生不順者，欲也。故聖人必先適欲。」（呂氏春秋卷一頁七至八）

此卽楊朱「輕物重生」之說，重生非縱欲之謂，蓋縱欲能傷生。故「肥肉厚酒」爲「爛腸之食」，「靡曼皓齒」爲「伐性之斧」。（本生篇，呂氏春秋卷一頁六）以縱欲爲重生者，是「愼之而反害之者」也。故聖人重生，「必先適欲。」高誘云：「適猶節也。」本生篇云：

「是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。」（呂氏春秋卷一頁五）

又貴生篇云：

「聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者，不欲利於生者則弗爲。」（呂氏春秋卷二頁三）

又情欲篇云：

「天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者貴賤愚智賢不肖欲之若一。雖神農黃帝，其欲桀紂同。聖人之所以異者，得其情也。由貴生動，則得其情矣。不由貴生動，則失其情矣。」（呂氏春秋卷二頁六）

此皆貴生必先節欲之說也。然生之可貴，正以其能享受聲色滋味。所以節欲者，欲使

生之久存，可以多享受耳。非以享受爲不應該，欲爲不好也。故云：

「耳不樂聲，目不樂色，口不甘味，與死無擇。古人得道者，生以壽長，聲色滋味，能久樂之。奚故？論早定也。論早定則知早嗇，知早嗇則精不減。」（情欲篇，呂氏春秋卷二頁七）

耳須能樂聲，目須能樂色，生方有意義；不然，是非貴生，乃貴死也。然爲欲久樂，須於甚早之時，卽不太樂；此所謂「早嗇」也。

呂氏春秋又引子華子云：

「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。故所謂尊生者，全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分（高誘注「半也」）得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者也，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服（屈也）是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也，而迫生非獨不義也。故曰，迫生不若死。奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞。目見所惡，不若無見。故雷則掩耳，電則掩目，此其比也。凡六欲者，皆知其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也。故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之謂也。嗜酒者，非敗酒之謂也。尊生者，非迫生之謂也。」（貴生篇，呂氏春秋卷二頁五）

此亦楊朱一派之說。「六欲皆得其所宜，」則爲「全生」；六欲皆得其所惡，則爲「迫生，」「迫生」尙不如死，蓋死不過「無有所以知」而已，而迫生則爲「活受罪，」誠不如死也。「六欲皆得其宜，」亦節欲之義；然節欲非卽無欲，亦貴生非貴死之義也。呂氏春秋又曰：

「韓魏相與爭侵地。子華子見昭釐侯。昭釐侯有憂色。子華子曰：『今使天下書銘於君之前，書之曰：「左手攫之，則右手廢；右手攫之，則左手廢；然而攫之必有天下。」君將攫之乎？亡其不與？』昭釐侯曰：『寡人不攫也。』子華子曰：『甚善。自是觀之，兩臂重於天下也，身又重於兩臂。韓之輕於天下遠，今之所爭者，其輕於韓又遠，君固愁身傷生以憂之，戚不得也。』……中山公子牟謂詹子曰：『身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？』詹子曰：『重生。重生則輕利。』中山公子牟曰：『雖知之，猶不能自勝也。』詹子曰：『不能自勝則縱之。神無惡乎？不能自勝而強不縱者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣。』」（審爲篇，呂氏春秋卷二十一頁七）

子華子與昭釐侯之言卽「重生則輕利」之說也。中山公子牟，高誘，司馬彪，及楊倞皆謂卽魏牟，荀子云：

「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是它囂魏牟也。」（非十二子篇，荀子卷三，四部叢刊本，頁十二）

據此則魏牟似持如列子楊朱篇所說之極端縱欲主義者。故詹子以「重生則輕利」告之。公子牟謂知之而不能行之。詹子謂不能行則隨便可也。蓋楊朱一派，雖主節欲，而究以欲之滿足爲人生意義之所在，貴生非貴死也。

在現在之老子中，亦有許多處只持「貴生輕利」之說，如老子云：

「貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。」（十三章，老子上篇，武英殿聚珍版叢書本，頁十一）

又云：

「名與身孰親？身與貨孰多？」（四十四章，老子下篇頁十）

「貴以身爲天下」者，卽以身爲貴於天下，卽「不以天下大利，易其脛一毛」，「輕物重生」之義也。

現有之莊子中亦有許多處只持「全形葆真，不以物累形」之說。如人間世設

為櫟社樹，「不材之木，」之言曰：

「夫柤梨橘柚果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱。大枝折，小枝泄，此以其能苦其生者也。故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？」（莊子卷二，四部叢刊本，頁二十三）

人間世又云：

「支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繲，足以餬口；鼓筴播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間。上有大役，則支離以有常疾不受功。上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎？」（莊子卷二頁二十六至二十七）

又云：

「孔子適楚。楚狂接輿遊其門，曰：『鳳兮鳳兮，何如德之衰也。來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載。禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德。殆乎殆乎，畫地而趨。迷陽迷陽，无傷吾行。吾行卻曲，无傷吾足。山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之，漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。』」（莊子卷二頁二十七至二十九）

凡此皆「貴己」「重生」之義也。

此可見在老莊書中，楊朱緒餘之論，依然存在；然此非老莊最高之義也。蓋楊朱所說，多吾人不自傷其生之道。然處此世界中，吾人卽不自傷其生，而他人他物，常有來傷我者。吾人固須不自傷，亦須應付他人他物之傷我。楊朱在此方面之辦法，似只有一避字訣。如「隱者」之「避世」，是其例也。然人事萬變無窮，害儘有不能避者。老子之學，乃發現宇宙間事物變化之通則，知之者能應用之，則可希望「沒身不殆」。莊子之人間世，亦研究在人世中，吾人如何可入其中而不受其害。然此等方法，皆不能保吾人以萬全。蓋人事萬變無窮，其中不可見之因素太多故也。於是老學乃為打穿後壁之言曰：

「吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？」（十三章，老子上篇頁十一）

此真大澈大悟之言。莊學繼此而講，「齊死生，同人我。」不以害為害，於是害乃真不能傷。由此言之，則老子之學，蓋就楊朱之學更近一層；莊子之學，則更進二層也。

(二)陳仲子

陳仲子，亦當時特立獨行之士也。孟子曰：

「於齊國之士吾必以仲子爲巨擘焉。……仲子，齊之世家也。兄戴蓋祿萬鍾。以兄之祿爲不義之祿，而不食也。以兄之室爲不義之室，而弗居也。避兄離母，處于於陵。」（滕文公下，孟子卷六頁十五至十六）

荀子曰：

「忍情性，綦谿利跂，（王先謙云：「猶言極深離企」）苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲史鰌也。」（非十二子篇，荀子卷三頁十三）

戰國策趙威后問齊使者曰：

「於陵仲子尚存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者，何爲至今不殺乎？」（齊策，戰國策四，四部叢刊本，頁六五）

陳仲子棄富貴而居於陵，「身織屨，妻辟纑」以兄之祿及室「爲不義。」吾人雖不知其何以以之爲不義，要必「持之有故，言之成理，足以欺惑愚衆」且名聞諸侯，爲當時統治階級所深惡，必亦一時名人也。

（三）許行，陳相

許行陳相爲漢書藝文志所謂農家者流。孟子曰：

「有爲神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而爲氓。』文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，捆屨織席以爲食。陳良之徒陳相，與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：『聞君行聖人之政，是亦聖人也，願爲聖人氓。』陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：『滕君則誠賢君也，雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢！』……『從許子之道，則市價不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則價相若；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；屨大小同，則價相若。』」（滕文公上，孟子卷五頁八至十五）

漢書藝文志謂農家者流，「無所事聖王，欲使君臣並耕，誖上下之序。」此派學者對政治社會均有極新理想制度，雖其言不多傳，然據孟子所述，亦可見其大概矣。

【註】錢穆先生以爲許行卽墨子之再傳弟子許犯，農家出於墨家。（見所著墨子第三章）

(四)告子及其他人性論者

孔子曰：「性相近也，習相遠也。」孟子「道性善。」於是人性與道德之關係，成爲當時一問題。當時與孟子辯論此問題，而與孟子持不同意見者，以告子爲最顯。孟子云：

「告子曰：『性猶杞柳也，義猶桮棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。』」（告子上，孟子卷十一頁一）

「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。』」（告子上，孟子卷十一頁一至二）

「告子曰：『生之謂性。』」（告子上，孟子卷十一頁二）

「告子曰：『食色性也。仁內也，非外也；義外也，非內也。……彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。……吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。』」（告子上，孟子卷十一頁三）

「孟季子問公都子曰：『何以謂義內也？』曰：『行吾敬，故謂之內也。』『鄉人長於伯兄一歲，則誰

敬？」曰：『敬兄。』「酌則誰先？」曰：『先酌鄉人。』「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」」（告子上，孟子卷十一頁四）

「告子曰：『性無善無不善也。』」（告子上，孟子卷十一頁五）

告子以為性只是人生來如此之性質，所謂「生之謂性」也。此性乃天然之產品，猶水與杞柳然，無所謂善，亦無所謂不善，所謂「性無善無不善也。」其後來之善惡，乃教育習慣之結果。猶杞柳可製為杯棬，亦可製為別物；水「決諸東方則東流，決諸西方則西流」也。仁內義外者，告子以為如愛人乃我愛人，故愛在我不在彼，為主觀的，為內；如長人乃因其年長而長之，如以物為白乃因其色白而白之，年長在彼而不在我，故為客觀的，為外。告子此說蓋誤將人年長之長，與我從而長之之長相混。人年長之長固為其人所有之性質，在其人而不在我；但我從而長之之長，則固仍在我也。故孟子曰：「且謂長者義乎？長之者義乎？」（告子上，孟子卷十一頁三）言義不在長者，在長之者也。且「長之」含有尊敬之之意，與物白而我白之又不同。故公都子曰：「行吾敬，故謂之內也」是矣。再則「仁內」之說，亦與「以人性為仁義，猶以杞柳為杯棬」之

說有衝突。吾人所知告子之學說，不過東鱗西爪，不知其於此等處另有解釋否？又孟子言「告子先我不動心。……告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』」（公孫丑上，孟子卷三頁五）孟子就此點指出告子之不動心與其自己之不動心不同。大約告子之不動心，乃强制之使不動。而孟子之不動心，乃涵養之結果，「集義所生」，自然不動。告子主義外，故不能明孟子所謂「集義所生」之義。故孟子曰：「我故曰告子未嘗知義，以其外之也。」（公孫丑上，孟子卷三頁七）

孟子又云：

「或曰：『性可以爲善，可以爲不善。是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善。是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子且以爲君，而有微子啓、王子比干。』」（告子上，孟子卷十一頁五）

此二或說，孟子中公都子與告子之「性無善無不善」說並舉，蓋當時有此三種性說也。王充論衡謂：「周人世碩以爲人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長；惡性養而致之則惡長。……故世子作養書一篇。宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒，亦論性情

與世子相出入。」（本性篇）此第一或說，不知果卽世碩之說否？至第二或說則以爲人生而或善或惡，固定不移，亦不知是否卽宓子賤等之說也？

【註】此第一或說，事實上與孟子之說似無異；但就邏輯上言則不同。因孟子可不以普通所謂人性中之與禽獸同之部分，卽所謂小體者，亦卽可以爲惡者，爲人性也。

（五）尹文，宋牼

莊子天下篇曰：

「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於衆。願天下之安寧，以活民命；人我之養，畢足而止；以此白心。古之道術有在於是者；宋牼，尹文，聞其風而悅之，作爲華山之冠以自表，接萬物以別宥爲始，語心之容，命之曰心之行，以聏合驩，以調海內。請欲置之以爲主，『見侮不辱，』救民之鬭。『禁攻寢兵，』救世之戰。以此周行天下，上說下教；雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰：『上下見厭而強見也。』雖然，其爲人太多，其自爲太少；曰：『請欲固置；五升之飯足矣。先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。』日夜不休；曰：『我必得活哉。』圖傲乎救世之士哉！曰：『君子不爲苛察，不以身假物，』以爲無益於天下者，明之不如已也。以『禁

攻寢兵』爲外，以『情欲寡淺』爲內，其小大精粗，其行適至是而止。」（莊子卷十頁三十至三十一）

孟子曰：

「宋牼將之楚，孟子遇於石丘，曰：『先生將何之？』曰：『吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。』曰：『軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何如？』曰：『我將言其不利也。』」（告子下，孟子卷十二頁四至五）

莊子曰：

「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也；雖然，猶有未樹也。」（逍遙遊，莊子卷一頁七至八）

荀子曰：

「宋子有見於少，無見於多。」（天論篇，荀子卷十一頁二十五）

又曰：

「子宋子曰：『明見侮之不辱，使人不鬬。人皆以見侮爲辱，故鬬也。知見侮之爲不辱，則不鬬也。』」

（正論篇，荀子卷十二頁十八）

又曰：

「子宋子曰：『人之情欲寡而皆以己之情欲爲多，是過也。』故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。」（正論篇，荀子卷十二頁二十二）

又曰：

「宋子蔽於欲而不知得。」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）

韓非子曰：

「漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以爲廉而禮之。宋榮之議，設不鬬爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也。是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。」（顯學，韓非子卷十九頁八）

劉向曰：

「（尹文子）與宋鈃俱遊稷下。」（漢書藝文志「尹文子一篇」顏師古注引，漢書，卷三十頁二十四）

宋鈃，宋牼，宋榮乃一人。（說見唐鉞先生尹文和尹文子）現在吾人對於尹文宋牼之知識，略盡

於此。

荀子非十二子篇以宋鈃與墨翟爲一派。蓋宋牼主張「禁攻寢兵」，「其爲人太多，」「其自爲太少。」學說行事，均有與墨家同處。然天下篇謂其「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內；」是「禁攻寢兵」乃尹文宋牼一派之學之一方面；其他「情欲寡淺」之一方面，則墨學所未講也。尹文宋牼此一方面之學，似受楊學之影響。由此言之，則尹文宋牼實合楊墨爲一，（此點顧頡剛先生說，見所著從呂氏春秋推測老子之成書年代）而又各與之以心理學的根據（此點錢穆先生說，見所著墨子。惟錢先生僅言宋牼與墨學以心理學的根據）也。

就莊子天下篇及上所引他書所說觀之，則尹文宋牼之學說，有六要點：

（一）「接萬物以別宥爲始；」

（二）「語心之容，命之曰心之行；」

（三）「情欲寡；」

（四）「見侮不辱，救民之鬭；」

（五）「禁攻寢兵，救世之戰；」

（六）「願天下之安寧，以活民命；人我之養，畢足而止。」

第六點爲尹文宋牼「周行天下，上說下教」之究竟目的。其中「願天下之安寧，以活民命，」乃其所取於墨學者；「人我之養，畢足而止，」則其所取於楊學者也。天下所以不安寧者，乃因有「民之鬬」與「世之戰」。鬬者個人與個人間之武力衝突；戰者乃國與國間之武力衝突也。爲「救世之戰，」故「禁攻寢兵。」此完全墨家之主張；尹文宋牼繼續推行。且據孟子所說，宋牼將見秦楚之王，說令罷兵。其所持理由，爲戰之「不利，」是亦墨家之說也。

爲「救民之鬬，」尹文宋牼倡「見侮不辱」之說。「見侮不辱，」是尹文宋牼一派之重要標語。所以莊子，荀子，韓非子，呂氏春秋，皆沿用此四字。荀子正論篇駁見侮不辱，使人不鬬之說，以爲人見侮而鬬，乃由於惡見侮，不必由於以見侮爲辱。所以雖信見侮非辱，但因不喜見侮，所以仍鬬。此駁甚有力；但宋子「見侮不辱」之言，並非全無理由。因「惡」或只是個人心中不喜，但「辱」則有關所謂面子問題。許多人不是因爲實際所受之不快而與人爭鬬，而是因爲要保全面子去爭氣，所以宣傳

「見侮不辱」總可算是救民之鬭手段之一種。且尹文宋牼所說「心之容」之義，似亦可爲荀子此駁之答覆。

尹文宋牼又「語心之容，命之曰心之行。」荀子謂宋牼「誳容爲己。」「容」卽「誳容」之意。尹文宋牼以爲爭彊好勝，非人心之自然趨向；誳屈寬容方是。故曰：「語心之容，命之曰心之行。」「心之行」卽心之自然的趨向也。韓非子所謂「宋榮之恕」「宋榮之寬」亦卽指此。（此點錢穆先生說，見所著墨子）人若能知此，則自不惡見辱，而人與人不鬭，國與國不戰。此尹文宋牼所予墨學此方面之心理學的根據也。

荀子正論篇：「情欲爲多，」「情欲之寡。」依下文應作「情爲欲多，」「情之欲寡。」「欲」在此爲動詞。「情欲寡淺，」意謂人類本性要少不要多。蓋人雖「目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，……」但一人在一時內，所能實在享用者，極爲有限，所謂「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」再則「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。……」享用太多，無益反損。如人知此理，大約卽情不欲多矣。尹文宋牼謂人情本欲寡，固不合事實，其本意蓋欲使各人之享用皆適可而止，不求

贏餘；所謂「人我之養，畢足而止」也。楊學教人節欲，此則謂人情本欲寡。人若能知此，則人自能節欲。此尹文宋牼所予楊學之心理學的根據也。

「接萬物以別宥為始；」「別宥」者，呂氏春秋去宥篇云：

「鄰父有與人鄰者，有枯梧樹，其鄰之父言梧樹之不善也，鄰人遽伐之。鄰父因請而以為薪。其人不悅曰：『鄰者若此其險也，豈可為之鄰哉！』此有所宥也。夫請以為薪與弗請，此不可以疑枯樹之善與不善也。齊人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，見人操金，攫而奪之。吏搏而束縛之，問曰：『人皆在焉，子攫人之金何故？』對吏曰：『殊不見人，徒見金耳。』此真大有所宥也。夫人有所宥者，固以晝為昏，以白為黑，以堯為桀；宥之所敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥邪？故凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣。」（呂氏春秋卷十六頁十八）

「此有所宥也，」畢沅疑「宥」與囿同，謂有所拘礙而識不廣也。以下文觀之，猶言「蔽」耳。此所謂「囿，」即莊子秋水篇所謂「拘於虛，」「篤於時，」「束於教」之類。去宥篇所謂「凡人必別宥然後知，」意謂凡人必能看透自己由地域，時代，政教，風俗，以及其他來源所養成之偏見，方能知事物之真相。蓋尹文宋牼之意，以為人

之以見侮爲辱，以情爲欲多，皆風俗習慣使然，非人之性本如此也。人之所以如此，皆由於有所宥；假如能識別此等囿，即知見侮本無可辱，情本不欲多。人皆知此，則自無競爭戰鬬，即「天下」可「安寧」，「民命」可「活」；而「人我之養」亦可「畢足而止」矣。此所以「接萬物以別宥爲始」也。（此點唐鉞先生說，見所著尹文及尹文子一文。原文見清華學報第四卷第一期。現有之尹文子，乃後人假託，說詳唐先生文中）

（六）彭蒙，田駢，慎到

莊子天下篇曰：

「公而不黨，（本作當，依釋文改）易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙，田駢，慎到，聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：『天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。』知萬物皆有所可，有所不可。故曰：『選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。』是故慎到棄知去己，而緣不得已，泠汰於物，以爲道理。曰：『知不知。』將薄知而後鄰傷之者也。謑髁無任，而笑天下之尚賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輐斷，與物宛轉。舍是與非，苟可

以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：『至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。』豪傑相與笑之曰：『愼到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。』田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：『古之道人，至於莫之是莫之非而已矣。』其風窢然，惡可而言？常反人，不見觀，而不免於魭斷。其所謂道非道，而所言之韙，不免於非。彭蒙，田駢，愼到，不知道。雖然，槩乎皆嘗有聞者也。」（莊子卷十頁三十二至三十四）

荀子曰：

「尙法而無法，下修而好作。上則取聽於上，下則取從於俗。終日言成文典，及紃察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是愼到田駢也。」（非十二子篇，荀子卷三頁十三至十四）

又曰：

「愼子有見於後，無見於先。」（天論篇，荀子卷十一頁二十四）

呂氏春秋曰：

「田駢以道術說齊王。王應之曰：『寡人所有者，齊國也。道術難以除患。（呂氏春秋無此句，據淮南子補）願聞齊國之政。』田駢對曰：『臣之言無政而可以得政，譬若林木無材而可以得材。……駢猶淺言之也。博言之，豈獨齊國之政哉？變化應求而皆有章，因性任物而莫不當。彭祖以壽，三代以昌，五帝以昭，神農以鴻。』」（執一篇，呂氏春秋卷十七頁十九）

又曰：

「客有見田駢者，被服中法，進退中度，趨翔閑雅，辭令遜敏。田子聽之畢而辭之。客出，田駢送之以目。弟子謂田駢曰：『客士歟？』田駢曰：『殆乎非士也。今者客所弇斂，士所術施也。士所弇斂，客所術施也。客殆乎非士也。故火燭一隅，則室偏無光。骨節早成，空竅哭歷，身必不長。衆無謀方，乞謹視見，多故不良。志必不公，不能立功。好得惡予，國雖大不能爲王，禍災日至。故君子之容，純乎其若鍾山之玉，桔乎其若陵上之木；淳淳乎慎謹畏化而不肯自足，乾乾乎取舍不悅而心甚素樸。』」（士容篇，呂氏春秋卷二十六頁二）

所謂慎子逸文曰：

「鳥飛於空，魚游於淵，非術也。故爲鳥爲魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以爲之，則必墜必溺。猶人之足馳手捉，耳聽目視，當其馳捉聽視之際，應機自至，又不待思而施之也。苟須思之而後可施之，

則疲矣。是以任自然者久，得其常者濟。」（愼子，守山閣叢書本，頁十三）

就天下篇所說觀之，彭蒙等之學說有五要點：

（一）「齊萬物以爲首；」

（二）「公而不黨，易而無私，決然無主；」

（三）「棄知去己，而緣不得已；」

（四）「無用賢聖；」

（五）「塊不失道。」

「齊萬物以爲首」者，以齊萬物爲其學說中之第一義也。「萬物皆有所可，有所不可。」故物雖萬殊，就此方面言之，則固無不齊也。就「大道」之觀點，以觀萬物，則見平等齊一，無所謂貴賤好壞之分。所謂「大道能包之而不能辯之」也。「辯」者，卽對事物加以種種區別也。若對事物加區別，而有所選擇取捨於其間，則必顧此失彼，得一端而遺全體。所謂「選則不偏，教則不至。」蓋有所選，則必有所不選；有所教，則必有所不教。莊子齊物論所謂「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏

之不鼓琴也，」（莊子卷一頁三十二）卽此意也。「大道」旣視萬物爲平等齊一，「包」之而不「辯」之；故曰「道則無遺者矣。」

以此道理應用於人生，則吾人之處理事物也，因其自然，任其自爾而已。吾人之自處也，「棄知去己，而緣不得已」而已。蓋各事物旣一律平等，無所謂貴賤好壞之區別，則吾人對之，當然無所用其選擇。所謂「於物無擇」也。旣「於物無擇，」則「與之俱往而已。」莊子大宗師所謂「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？」（莊子卷三頁十六）卽「於物無擇，與之俱往」之意也。此亦卽所謂「公而不黨，易而無私，決然無主」也。亦卽所謂「因性任物而莫不當」也。亦卽所謂「任自然者久」也。

欲達此境界，則必「棄知去己，而緣不得已。」蓋知識專對事物作區別，「棄知」則不對事物作區別而「於物無擇」矣。「己」執一事物爲「己，」則不能「決然無主，」「去己」則能隨順萬物，而「與物俱往矣。」無知無己，「泠汰（郭象云：「猶聽

故也」）於物，以為道理，」卽所謂「緣不得已」也。

「知不知，將薄知而後鄰傷之也。」「鄰」宜讀為「憐。」（顧實莊子天下篇講疏）吾人須知「不知」卽至於無知之境界。蓋有知之人，偏促於有分別之域，莊子齊物論所謂「君乎，牧乎，固哉！」（莊子卷一頁四十四）固實可薄而亦復可憐傷也。然而此等有知識之人，正世俗所謂聖賢也。世俗以為人之知識愈大，則其為聖賢也亦愈大。若「知不知」則「謑髁無任，而笑天下之尚賢；」「縱脫無行，而非天下之大聖」矣。能至此境界，則「無建己之患，無用知之累，」而成一「無知之物」矣。「無知之物」之行動，「不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。」完全「緣不得已」而「與物俱往。」真正無知之物之行動，亦不過如此。故曰「塊不失道。」「塊」者，真正無知之物也。

彭蒙等之學說如此。自一方面觀之，此學說與老莊，尤與莊子齊物論之旨，頗多相同之點。然其不同之處，卽在「塊不失道」之一點。老子言「知其雄，守其雌；……知其白，守其黑；……知其榮，守其辱。」（二十八章，老子上篇頁二十九至三十）莊子齊物論之宗

旨，在於「得其環中以應無窮，」（莊子卷一頁二十八）在於「和之以是非，而休乎天鈞。」（莊子卷一頁三十二）在於「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（莊子卷一頁四十六）此諸言之意義，下文講老子莊子章中詳說。今但謂老子莊子雖亦「薄知而憐傷之，」雖亦講「知不知；」但老莊卻以為「不知」之境界，非即如真正「無知之物」之無知。老子屢言嬰兒，嬰兒雖無智識的知識（Intellectual Knowledge），然固非如真正「無知之物」也。「守其雌」而「知其雄，」「守其黑」而「知其白，」固非完全無知也。莊子齊物論所言純粹經驗之世界中，（詳下）雖無智識的知識，然固有經驗。有經驗者，亦非真正無知之物也。莊子言「忘年忘義，」「忘」字最可注意。忘者，非無有也，特忘之而已。此老莊之理想人格之所以異於「塊」也。天下篇批評慎到，謂其道「非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。」使人如真正「無知之物，」即使人「至死人之理」也。天下篇對於老莊二派，皆極贊揚，而於慎到特提出此點，可見慎到與老莊之不同在此矣。依老莊之觀點，彭蒙等「所謂道非道，而所言之韙不免於非，」彭蒙，田駢，慎到，不知道。」然彭蒙等之學說，固與老莊之學多相同處，故天下篇謂彭蒙等，「雖

然，概乎皆嘗有聞者也。」由今觀之，老莊之學，蓋即彭蒙等學說之又更進一步者。

【註】有廣義之知識，有狹義之知識。廣義之知識，與經驗同其廣泛；狹義之知識，則專指知識的知識。如知識論中所講之知識，廣義的知識也；知邏輯中所說之知識，狹義的知識也。老莊所說無知，乃無狹義的知識；慎到等所說無知，乃無廣義的知識，故使人「至死人之理」也。「概乎皆嘗有聞」，即一甚推崇之辭。天下篇對墨子許爲才士，對尹文宋牼許爲救世之士，皆不許其爲「有聞」。

彭蒙等之學，注意於全生免禍之方法。如云「舍是與非，苟可以免；」「動靜無過，未嘗有罪；」「動靜不離於理，是以終身無譽。」是其學亦出於楊朱也。然其所說：多注意於如何可免世之害我，是即楊朱學說更進一步者。

慎到之書，原本今不得見。漢書藝文志，列之於法家，謂「申韓多稱之。」荀子非十二子篇謂慎到田駢「上則取聽於上，下則取從於俗。」當即「與物宛轉」之義。又謂其「尚法而無法，」又謂其「蔽於法而不知賢」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）則慎到實有「尚法」之說。韓非子難勢篇亦引有慎子言「勢」之文。但其「齊物」之說，與其「尚法」之說，其間邏輯的關係如何，「文獻不足」，不必強爲牽引附會。今但

以天下篇所說爲主；他書所說，與天下篇所說相近者亦錄之。至於慎子論「勢」之言，俟下第十三章中附述之。

（七）騶衍及其他陰陽五行家言

上文（第三章）謂古代所謂術數中之「天文，」「歷譜，」「五行，」皆注意於所謂「天人之際，」以爲天道人事互相影響。及乎戰國，人更將此等宗教的思想加以推衍，並將其理論化，使成爲一貫的宇宙觀。並騁其想像之力，對於天然界及人事界，作種種推測。此等人即漢人所稱爲陰陽家者。此派在戰國末年之首領爲騶衍。史記曰：

「齊有三騶子，其前騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封爲成侯，而受相印，先孟子。其次騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫侈，不能尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十萬餘言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禨祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山，大川，通谷，禽獸，水土所

殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者；如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人，初見其術，懼然顧化，其後不能行之。是以騶子重於齊。適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行襒席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業。築碣石宮，身親往師之，作主運。其遊諸侯見尊禮如此。……騶奭者，齊諸騶子，亦頗采騶衍之術以紀文。……騶衍之術，迂大而閎辯。奭也文具難施。……故齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭。』」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四頁一至五）

所謂「五德轉移，治各有宜」者，呂氏春秋曰：

「凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰：『土氣勝。』土氣勝，故其色尙黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：『木氣勝。』木氣勝，故其色尙青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水。湯曰：『金氣勝。』金氣勝，故其色尙白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝。』火氣勝，故其色尙赤，其事則火。代火者必將水；天且先見水氣勝。水

氣勝，故其色尙黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙於土。」（有始覽名類，四部叢刊本，卷十三頁四）

呂氏春秋此文，雖未謂係騶衍之說，然李善引七略云「鄒子終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」（文選左思魏都賦注引）李善又引鄒子云「五德從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火。」（文選沈休文故安陸昭王碑文注引）與呂氏春秋所說相合，故可知其卽爲騶衍之說也。此說以五行爲五種天然的勢力，卽所謂五德也。每種勢力，皆有盛衰之時。在其盛而當運之時，天道人事，皆受其支配。及其運盡而衰，則能勝而尅之者，繼之盛而當運。木能勝土，金能勝木，火能勝金，水能勝火，土能勝水。如是循環，無有止息。所謂「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」也。吾人歷史上之事變，亦皆此諸天然的勢力之表現。每一朝代，皆代表一「德」。其服色制度，皆受此「德」之支配焉。依此觀點，則所謂天道人事，打成一片，歷史乃一「神聖的喜劇」（Divine comedy）；漢人之歷史哲學，皆根據此觀點也。

【註】如秦始皇以秦得水德，於是「改年始朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六爲紀。符法冠皆六寸，而輿六尺。六尺爲步，乘六馬。更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，事皆決於法。刻削毋仁

恩和義，然後合五德之數。」（秦始皇本紀，史記卷六頁十一至十二）其一例也。

騶衍對於歷史之意見如此，對於地理之意見，則有大九州之說，皆極想像之能事，宜「其遊諸侯見尊禮」也。

尚書中之洪範，呂氏春秋及禮記中之月令，不知爲何人所作，要之皆戰國時陰陽五行家之言也。洪範託爲箕子之言曰：

「我聞在昔，鯀陻洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍。初一曰五行。次二曰，敬用五事。次三曰，農用八政。次四曰，協用五紀。次五曰，建用皇極。次六曰，乂用三德。次七曰，明用稽疑。次八曰，念用庶徵。次九曰，嚮用五福，威用六極。」（尚書卷七，四部叢刊本，頁一至二）

五行者，洪範曰：

「一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」（尚書卷七頁二）

五事者，洪範曰：

「一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聽作謀，睿作聖。」（同上）

庶徵者，洪範曰：

「曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其敘，庶草蕃廡。一極備凶，一極無凶。曰休徵：曰肅時雨若，曰乂時暘若，曰晢時燠若，曰謀時寒若，曰聖時風若。曰咎徵：曰狂恆雨若，曰僭恆暘若，曰豫恆燠若，曰急恆寒若，曰蒙恆風若。」（尚書卷七頁五至六）

人君之舉動措施，如有不合，則能影響及天時，此歷史所以為「神聖的喜劇」也。

【註】洪範為戰國時作品，說詳劉節先生之洪範疏證；原文見東方雜誌第二十五卷第二號。

月令亦不知何人所作；依月令之說，所謂「五德」，在一年之四時中，各有其「盛」時，如春時「盛德在木」，夏時「盛德在火」，秋時「盛德在金」，冬時「盛德在水」。天子每月所居皆有定處，所衣皆有定色，所食皆有定味，所行政事，皆有一定，所謂「月令」也。如每月所行之令有誤，則影響天時而使之起非常的變化。如：

「孟春行夏令，則雨水不時，草木蚤落，國時有恐。行秋令，則民大疫，猋風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興。行

冬令，則水潦爲敗，雪霜大摯，首種不入。」」（月令，禮記卷五，四部叢刊本，頁三至四）

此亦謂人君之舉動措施不合，則能影響及天時。但洪範中言有上帝之存在，帝並能「震怒」以施賞罰。月令中言每月皆有「其帝」「其神」。如「孟春之月，」「其帝太皞，其神句芒。」受人事影響之天時變動，其爲天道機械的受感後機械的發生之反動歟？抑因人君之舉動措施不當，「帝乃震怒」故向之作一種示威舉動歟？依前之說，則爲一種機械論的宇宙觀；依後之說，則爲一種目的論的宇宙觀。陰陽五行家蓋未覺此二觀點之不相容，似常依違於二者之間。故吾人觀其言論，常覺其時如此時如彼也。

【註】月令未言土德盛在何時；蓋一年只有四季，故五德之中，必有一無可配者。淮南子時則訓以「季夏之月」爲「盛德在土；」此後來陰陽家補充之說也。

管子四時篇曰：

「是故陰陽者，天地之大理也。四時者，陰陽之大經也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。然則春夏秋冬將何行？東方曰星，其時曰春，其氣曰風，風生木與骨。其德喜嬴，而發出節時。其事號令，

修除神位，謹禱弊梗，宗正陽，治隄防，耕耘樹藝，正津梁，修溝瀆，甃屋行水，解怨赦罪，通四方。然則柔風甘雨乃至，百姓乃壽，百蟲乃蕃，此謂星德。……南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽。陽生火與氣。其德施舍修樂。……此謂日德。中央曰土，土德實輔四時入出，以風雨節土益力。土生皮肌膚，其德和平用均。中正無私（戴望管子校正云：「丁云，『中正上脫其事二字。』」）實輔四時。春嬴育，夏養長，秋聚收，冬閉藏。……此謂歲德。……西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰。陰生金與甲。其德憂哀，靜正嚴順，居不敢淫佚。……此謂辰德。……北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒。寒生水與血。其德淳越溫怒周密。……此謂月德。……是故春凋，秋榮，冬雷，夏有霜雪；此皆氣之賊也。刑德易節失次，則賊氣遬至。賊氣遬至，則國多菑殃。是故聖王務時而寄政焉，作教而寄武焉，作祀而寄德焉。此三者，聖王所以合於天地之行也。」（管子卷十四，四部叢刊本，頁四至六）

政教必「合於天地之行」，此亦陰陽家之言也。

管子水地篇曰：

「地者，萬物之本原，諸生之根菀也。美惡賢不肖愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脈之流通者也。故曰：水具材也。……集於天地而藏於萬物，產於金石，集於諸生。故曰水神。集於草木，根得其度，華得其數，實得其量。鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著。萬物莫不盡其幾，反其常者，水之內度適也。……人，水

也。男女精氣合而水流形。……是以水集於玉而九德出焉；凝蹇而爲人，而九竅五慮出焉；此乃其精也。……

……是故具者何也？（戴望管子校正云：「丁云，『具下當有材字。上文云，水具材也。』」）水是也。萬物莫不以生，惟知其託者能爲之正。……夫齊之水道躁而復，故其民貪麤而好勇。楚之水淖弱而清，故其民輕果而賊。越之水濁重而洎，故其民愚疾而垢。秦之水泔最而稽，淤滯而雜，故其民貪戾罔而好事。……是以聖人之化世也，其解在水。故水一則人心正，水清則民心易。一則欲不汚（安井衡云：「當作人心正則欲不汚。」）民心正則行無邪。是以聖人之治於世也不人告也不戶說也，其樞在水。」（管子卷十四頁一至三）

此以水爲萬物之本原，又以治水爲治世之樞要。欲治世，須改良人心；欲改良人心，即改良水可耳。立說甚奇，似亦爲陰陽家言。

呂氏春秋有始篇謂：「天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川。」（呂氏春秋卷十三頁一） 又曰：

「凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，水道八千里，受水者亦八千里。通谷六，名川六百，陸注三千，小水萬數。凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里。極星與天俱遊，而天樞不移。冬至日行遠道，周行四極，命曰玄明；夏至日行近道，乃參於上；當樞之下，無晝夜。白民之南，建木

之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。天地萬物，一人之身也，此之謂大同。衆耳目鼻口也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異，則萬物備也。天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類，解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平。」（呂氏春秋卷十三頁三至四）

此亦騶衍大九州之說之類，似亦陰陽家言也。

陰陽五行家以齊爲根據地。蓋齊地濱海，其人較多新異見聞，故齊人長於爲荒誕之談。戰國諸子，談及荒誕之談，每謂爲齊人之說。咸丘蒙謂「舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之」。孟子曰：「此齊東野人之語也。」（萬章上，孟子卷九頁六至七）莊子逍遙遊曰：「齊諧者，志怪者也。」（莊子卷一頁二）蓋宋人之愚，齊人之誇，皆當時人所熟知者也。漢書地理志曰：

「齊地虛危之分野也……至今其士好經術，矜功名，舒緩闊達而足智；其失誇奢朋黨，言與行謬，虛詐不情。……」（前漢書卷二十八下，同文影殿刊本，頁三十二至三十三）

蓋齊人之誇，至漢時猶然也。惟其人誇，好爲荒誕之言，故有騶衍諸人之學說出也。史記云：

「自齊威宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之。故始皇采用之，而宋毋忌，正伯僑，充尚，羨門子高，最後皆燕人，爲方僊道形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯。而燕齊海上之方士傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。」（封禪書，史記卷二十八頁十）

史記謂騶衍至燕，大見尊禮，蓋陰陽五行家之說，由齊至燕。自後怪迂之徒，「不可勝數，」而陰陽五行家之空氣，遂籠罩秦漢之世矣。

第八章　老子及道家中之老學

(一)老聃與李耳

老子一書，相傳爲係較孔子爲年長之老聃所作。其書之成，在孔子以前。今以爲老子係戰國時人所作，關於此說之證據，前人已詳舉，(參看崔東壁洙泗考信錄，汪中老子考異，梁啓超評胡適之中國哲學史大綱)茲不贅述。就本書中所述關於上古時代學術界之大概情形觀之，亦可見老子爲戰國時之作品。蓋一則孔子以前，無私人著述之事，故老子不能早於論語。(參看第二章第一節)二則老子之文體，非問答體，故應在論語孟子後。三則老子之文，爲簡明之「經」體，可見其爲戰國時之作品。(參看第五章第二節)此三端及前人所已舉之證據，若只任舉其一，則不免有爲邏輯上所謂「丐詞」(begging the question)之嫌。但合而觀之，則老子之文體，學說，及各方面之旁證，皆指明其爲戰國時之作品，

此則必非偶然矣。司馬談曰：

「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時推移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」（太史公自序，史記卷百三十；同文影殿本，頁四）

此明謂道家後起，故能采各家之長。而後世乃謂各家皆出於道家，亦可謂不善讀司馬談之論六家要旨矣。

【註】胡適之先生謂此道家乃謂漢初之道家，即漢書藝文志所謂雜家；非謂老莊。然漢書藝文志於雜家外另有道家，故雜家不包老莊。司馬談所謂道家，則包老莊。

後世所以有此種錯誤，蓋由於司馬遷作史記，誤以李耳及傳說中之老聃爲一人。其實老學（即現在老子書中所講之學）之首領，戰國時之李耳也。傳說中之「古之博大眞人」乃老聃也。老聃之果爲歷史的人物與否不可知，但李耳之籍貫家世，則司馬遷知之甚確。史記老莊申韓列傳云：

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。（據索隱本）……老子修道德，其學以自隱無名爲務。……老子，隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，仕於漢孝文帝。而假之子解，爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。」（史記卷六十三頁一至四）

據此則李耳實有其人，不過司馬遷誤以爲與傳說中之老聃爲一人，故於此李耳傳中，夾雜許多飄緲恍惚之談，曰：「老子……莫知其所終。或曰，老萊子亦楚人也。……蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲。……自孔子死之後，百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公。……或曰，儋卽老子；或曰，非也。世莫知其然否。」於是所謂老子傳，乃首尾是歷史，中間是神話。於是所謂老聃乃如一神而戴人帽，著人鞋，亦一喜劇矣。（此段大意採劉汝霖先生周秦諸子考）

然司馬遷之致此誤，亦非無故。蓋李耳既爲「隱君子，」「其學以自隱無名爲務，」則其講學必不願標自己之名。其時傳說中恰有一「古之博大眞人」之老聃，故李耳卽以其學爲老聃之學。既可隱自己之名，又可收莊子所謂「重言」之效。故荀子，呂氏春秋，莊子天下篇，皆以老學爲老聃之學。及司馬遷知李耳爲老學首領，而

又狃於世人之以老學爲老聃之學之說，故遂誤將老聃及李耳合爲一人矣。吾人今當依司馬遷認李耳爲戰國時老學首領，但認李耳爲歷史的人物，而老聃則爲傳說中的人物，二者是二非一也。

然「書缺有閒，」「文獻不足徵，」以上所說，亦難執爲必定無誤。今所有之老子，亦曾經漢人之整理編次，不能必謂成於一人之手。故本章題爲老子，明以書爲本位也。

(二)老學與莊學

老子之學說，荀子批評之，莊子天下篇稱述之，韓非子「解」之「喻」之，戰國策中，遊說之士亦引用之；(註) 故可知其在戰國時已爲「顯學」矣。

【註】如齊策顏斶云「老子曰：『雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基。是以侯王稱孤寡不穀。』」（戰國策，四部叢刊本，卷四頁十四）

漢以前，無道家之名，老子之學說與莊子亦不同。上文謂老學爲楊朱之學之更

進一步者，而莊學則爲其更進一步者。（第七章第一節）已略言之矣。莊子天下篇，凡學說之相同者，如宋牼，尹文，皆列爲一派。而「老聃」莊周，則列爲二派。天下篇云：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者。關尹，老聃，聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以懦弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰：『在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若淸。同焉者和，得焉者失。未嘗先人而常隨人。』老聃曰：『知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。』人皆取先，己獨取後，曰『受天下之垢。』人皆取實，己獨取虛。無藏也，故有餘，巋然而有餘。其行身也，徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，己獨曲全，曰『苟免於咎。』以深爲根，以約爲紀。曰『堅則毀矣，銳則挫矣。』常寬容於物，不削於人，可謂至極。關尹，老聃乎，古之博大眞人哉！」（莊子卷十，四部叢刊本，頁三十六）

又云：

「寂寞無形，變化無常，死與？生與？天地並與？神明往與？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語，以巵言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣，獨與天地精神往來，而不敖倪於萬

物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌瑋，而連犿無傷也。其辭雖參差，而諔詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而闢，深閎而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。」（同上）

據此所述，老莊之學之不同，已顯然可見矣。此二段中，只「澹然獨與神明居」一語，可與「獨與天地精神往來」之言，有相同的意義。除此外，吾人可見老學猶注意於先後，雌雄，榮辱，虛實等分別。知「堅則毀」「銳則挫」，而注意於求不毀不挫之術。莊學則「外死生，無終始」。老學所注意之事，實莊學所認為不值注意者也。

戰國以後，老學盛行於漢初，莊學盛行於漢末。陳澧云：

「洪稚存云：自漢興，黃老之學盛行。文景因之以致治。至漢末，祖尚玄虛，於是始變黃老而稱老莊。陳壽魏志王粲傳末言嵇康好言老莊。老莊並稱，實始於此。即以注二家者而論，為老子解義者，鄰氏，傅氏，徐氏，河上公，劉向，毋丘望之，嚴遵等，皆西漢以前人也。無有言及莊子者。注莊子實自晉議郎清河崔譔始，而向秀，司馬彪，郭象，李頤等繼之。」（東塾讀書記卷十二）

司馬談謂道家「與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。」

漢書藝文志謂道家爲「君人南面之術。」大約漢人所謂道家，實卽老學也。老學逃應世之方法，莊學則超人事而上之。「漢興，黃老之學盛行，」主以淸靜無爲爲治，此老學也。「至漢末祖尙玄虛，」始將老子莊學化而並稱老莊焉。實則老自老，莊自莊也。

道家之名，乃漢人所立，其以老莊皆爲道家者，則因老學莊學雖不同，而同爲當時一切傳統的思想制度之反對派。再則老學與莊學所說道德之二根本觀念亦相同。此漢人所以統名之曰道家之理由也。司馬談稱道家爲道德家，可見其以此二觀念爲道家之根本觀念矣。

(三)楚人精神

李耳爲楚人，而論語中所記「隱者」之流，據史記亦多孔子在楚時所遇。上文所引范蠡之言亦多似老子處。(第三章第四節)蓋楚人爲新興民族，本無較高文化，孟子所謂「南蠻鴃舌之人，非先王之道」(滕文公上，孟子卷五，四部叢刊本，頁十四)者也。孟子又謂

「陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。」（滕文公上，孟子卷五頁十三） 可見楚人慕周之文化者須至北方留學方能得之。然楚人雖不沾周之文化之利益，亦不受周之文化之拘束；故其人多有極新之思想。漢書地理志謂：「楚有江漢川澤山林之饒，民……食物常足。故呰窳媮生，而亡積聚。飲食還給，不憂凍餓，亦亡千金之家。信巫鬼，重淫祀。」（前漢書卷二十八下，同文影殿刊本，頁三十六） 然離騷中，屈原遠遊，驅使鬼神，其對於鬼神之態度，爲詩的而非宗教的。至於天問一篇，則更對於一切人神之傳說皆加質問；對於宇宙之所以發生，日月之所以運行，亦提出問題。或者一般人過於「信巫鬼，重淫祀，」故激起有思想人之反動也。

所謂「隱者」之流，對於當時政治皆持反對態度，而許行之徒，不但反對當時政治，且反對傳統的政治社會制度。及後所謂道家者流，在周秦之際，乃一切傳統的思想制度之反對者。而老子莊子二書乃其二重要代表也。

【註】日人小柳司氣太云「道家淵源的鬻子及發揮光大道家思想的老子莊子，皆爲楚人。更據漢志，蜎子長盧子老萊子鶡冠子，亦皆楚人。至於其他傳說中的隱逸，有狂接輿，長沮，桀溺，（見論語） 詹何，

（見列子湯問說符及韓非子解老）北郭先生，（見韓詩外傳卷九）江上老人，（見呂覽異寶篇）繒封人，（見荀子堯問）皆楚人。屈原遠遊云『曰道可受兮而不可傳其小無內兮其大無垠毋滑而魂兮彼將自然』與莊子大宗師『道可傳而不可受』相通。又曰『載營魄兮登遐』與老子『載營魄抱一能無離乎』相通。漁父辭云『聖人不凝滯於物而能與世推移』與老子『和光同塵』相通」（文化史上所見之古代楚國；東方學報東京第一册，東方文化學院東京研究所昭和六年三月出版）

（四）道德

古代所謂天，乃主宰之天。孔子因之，墨子提倡之。至孟子則所謂天，有時已爲義理之天。所謂義理之天，常含有道德的惟心的意義，特非主持道德律之有人格的上帝耳。老子則直謂「天地不仁，」不但取消天之道德的意義，且取消其惟心的意義。古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義。以爲天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。故韓非子解老云：

「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物

有理不可以相薄。……萬物各異理而道盡稽萬物之理故不得不化。不得不化，故無常操。」（韓非子卷六，四部叢刊本，頁七）

此謂各物皆有其所以生之理，而萬物之所以生之總原理，卽道也。老子云：

「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」（二十五章，老子上篇，武英殿聚珍版叢書本，頁二十四至二十五）

又云：

「大道氾兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主。」（三十四章，上篇頁三十五）

道之作用，并非有意志的，只是自然如此。故曰：

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章，上篇頁二十六）

道卽萬物所以生之總原理，道之作用，亦卽萬物之作用。但萬物所以能成萬物，亦卽由於道。故曰：

「道常無爲而無不爲。」（三十七章，上篇頁三十七）

由此而言，道乃萬物所以生之原理，與天地萬物之爲事物者不同。事物可名曰有；道非事物，只可謂爲無。然道能生天地萬物，故又可稱爲有。故道兼有無而言；無言其體，有言其用。故老子云：

「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此二者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」（一章，上篇頁一）

「此二者，」即有無也。有無同出於道，蓋即道之兩方面也。老子又云：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（四十二章，下篇頁八）

又云：

「天地萬物生於有，有生於無。」（四十章，下篇頁六）

莊子天下篇云：「建之以常無有，主之以太一。」（莊子卷十頁三十五）常無常有，道之兩方面也。太一當即「道生一」之一。「天地萬物生於有，」「有」或即「太一」乎？二者，天地也。三者，陰氣，陽氣，和氣也。莊子田子方篇曰：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。（天地二字，疑當互易）兩者交通成和而物生焉。」（莊子卷七頁三十三）即此意

也。（二者天地也以下至此，高亨先生老子正詁說）

謂道即是無。不過此「無」乃對於具體事物之「有」而言，非即是零。道乃天地萬物所以生之總原理，豈可謂爲等於零之「無」。老子曰：

「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚眞，其中有信。」（二十一章，上篇頁二十一）

「恍，惚」言其非具體的事物之有；「有象」「有物」「有精，」言其非等於零之無。第十四章「無狀之狀，無物之象，」王弼注云「欲言無耶，而物由以成；欲言有耶，而不見其形，」即此意。

道爲天地萬物之所以生之總原理，非具體的事物；故難以指具體的事物，或形容具體的事物之名指之或形容之。蓋凡名皆有限制及決定之力；謂此物爲此，則即決定其是此而非彼。而道則「周行而不殆，」在此亦在彼，是此亦是彼也。故曰：

「道常無名。」（三十二章，上篇頁三十三）

又曰：

「道隱無名。」（四十一章，下篇頁八）

「道盡稽萬物之理，故不得不化，故無常操，」本不可以名名之，「字之曰道，」亦强字之而已。

道爲天地萬物所以生之總原理，德爲一物所以生之原理，卽韓非子所謂「萬物各異理」之理也。老子曰：

「孔德之容，惟道是從。」（二十一章，上篇頁二十）

又曰：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」（五十一章，下篇頁十六）

管子心術上云：「德者道之舍，物得以生，生得以職道之精。故德者，得也，其謂所得以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德。故道之與德無閒，故言之者無別也。」（管子卷十三，四部叢刊本，頁三）「德者道之舍。」舍當是含寓之意，言德乃道之寓於物者。換言之，德卽物之所得於道，而以成其物者。此解說道與德之關係，其言甚精。老子所云「道生之，

德畜之，」其意中道與德之關係，似亦如此，特未能以極清楚確定的話說出耳。「物形之，勢成之」者呂吉甫云「及其爲物，則特形之而已。……已有形矣，則餜者不得不餜；鱗介羽毛者，不得不鱗介羽毛；以至於幼壯老死，不得不幼壯老死，皆其勢之必然也。」（焦竑老子翼卷五引，漸西村舍刊本，頁二）形之者，卽物之具體化也。物因勢之所成，卽道德之作用，亦是自然的。故曰：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

（五）對於事物之觀察

老子以爲宇宙間事物之變化，於其中可發現通則。凡通則皆可謂之爲「常」。韓非子解老篇云：

「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂常。」（韓非子卷六頁七）

常有普遍永久之義。故道曰常道。所謂：

「道可道，非常道。」（一章，上篇頁一）

自常道內出之德，名曰常德。所謂：

「常德不忒復歸於無極。……常德乃足，復歸於樸。」（二十八章，上篇頁二十九至三十）

言道之爲「無」，則曰「常無」；言道之爲「有」，則曰「常有」。（一章）言道之不可形容，則曰：

「道常無名。」（三十二章，上篇頁三十三）

言道之功用，則曰：

「道常無爲而無不爲。」（三十七章，上篇頁三十七）

言道德之尊貴，則曰：

「夫莫之命而常自然。」（五十一章，下篇頁十六）

至於人事中可發現之通則，則如：

「取天下常以無事。」（四十八章，下篇頁十三）

「民之從事，常於幾成而敗之。」（六十四章，下篇頁三十一）

「常有司殺者殺。」（七十四章，下篇頁三十九）

「天道無親，常與善人。」（七十九章，下篇頁四十二）

凡此皆爲通則，永久如此。吾人貴能知通則；能知通則爲「明。」老子曰：

「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」（十六章，上篇頁十四）

老子中數言「知常曰明，」可知明之可貴，故老子云：

「知常容，容乃公，公乃王。（馬敍倫先生老子覈詁云：「王本王字作周。」）王乃天。（老子覈詁云：「疑天字乃大字之譌。」）天乃道，道乃久，歿身不殆。」（十六章，上篇頁十五）

容當卽莊子天下篇所說「常寬容於物」（見上第二節引）之容。知常之人，依常而行，不妄逞己之私意，故爲公也。道「周行而不殆，」「彊爲之名曰大」（二十五章，上篇頁二十五）知常之人，依常而行，亦可周行而不殆。故曰，「公則周，周則大，沒身不殆」也。「知常」卽依之而行，則謂之「襲明。」（老子覈詁云：「襲，習，古通。」）所謂：

「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物；是謂襲明。」（二十七章，上篇頁二十八）

或謂爲習常，所謂：

「見小曰明，守柔曰強。……無遺身殃，是爲習常。」（五十二章，下篇頁十八）

若吾人不知宇宙間事物變化之通則，而任意作爲，則必有不利之結果。所謂：

「不知常，妄作凶。」（十六章，上篇頁十四）

事物變化之一最大通則，則一事物若發達至於極點，則必一變而爲其反面。此卽所謂「反」，所謂「復」。老子云：

「反者道之動。」（四十章，下篇頁五）

又云：

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（二十五章，上篇頁二十五至二十六）

又云：

「萬物並作，吾以觀復。」（十六章，上篇頁十四）

惟「反」爲道之動，故「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」「正復爲奇，善復爲妖。」（五十八章，下篇頁二十四）惟其如此，故「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（二十二章，上篇頁二十二）惟其如此，故「飄風不終朝，驟雨不終日。」（二十三章，上篇頁二十三）惟其如此，故「以道佐人主者，不以兵强天下，其事好還。」（三十章，上篇頁三十一）惟其如此，

故「天之道其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之。有餘者損之，不足者補之」（七十七章，下篇頁四十）惟其如此，故「天下之至柔，馳騁天下之至堅」（四十三章，下篇頁九）「天下莫柔弱於水，而攻堅强者莫之能勝」（七十八章，下篇頁四十二）惟其如此，故「物或損之而益，或益之而損」（四十二章，下篇頁八）凡此皆事物變化自然之通則，老子特發現而敍述之，並非故爲奇論異說。而一般人視之，則以爲非常可怪之論。故曰「正言若反」（七十八章，下篇頁四十二）故曰「玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順」（六十五章，下篇頁三十三）故曰「下士聞道大笑之，不笑不足以爲道」（四十一章，下篇頁六）

（六）處世之方

事物變化既有上述之通則，則「知常曰明」之人，處世接物，必有一定之方法。大要吾人若欲如何，必先居於此如何之反面，南轅正所以取道北轍。故

「將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固强之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」（三十六章，上篇頁三十七）

「甚愛必大費，多藏必厚亡。」（四十四章，下篇頁十）

此非老子之尙陰謀，老子不過敍述其所發現耳。反之，則將欲張之，必固歙之；將欲强之，必固弱之之。故

「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」（七章，上篇頁七）

「不自見故明，不自是故彰；不自伐故有功，不自矜故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」（二十二章，上篇頁二十二至二十三）

「以其終不自爲大，故能成其大。」（三十四章，上篇頁三十六）

「貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王自謂孤寡不穀。」（三十九章，下篇頁五）

「大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。」（六十一章，下篇頁二十八）

「是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。……以其不爭，故天下莫能與之爭。」（六十六章，下篇頁三十三）

「慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」（六十七章，下篇頁三十四）

「夫惟病病，是以不病。」（七十一章，下篇頁三十七）

凡此皆「知常曰明」之人所以自處之道也。一事物發展至極點，必變爲其反面。其能維持其發展而不致變爲其反面者，則其中必先包含其反面之分子，使其發展永不能至極點也。故

「明道若昧，進道若退，夷道若纇，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偸，質真若渝，大方無隅。……」（四十一章，下篇頁六至七）

「大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不窮；大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。」（四十五章，下篇頁十至十一）

「知常曰明」之人，知事物眞相之如此，故

「知其雄，守其雌，爲天下谿。……知其白，守其黑，爲天下式。……知其榮，守其辱，爲天下谷。」（二十八章，上篇頁二十九至三十）

總之：

「聖人去甚，去奢，去泰。」（二十九章，上篇頁三十一）

其所以如此，蓋恐事物之發展若「泰」「甚」，則將變爲其反面也。故曰：

「持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可常保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。」（九章，上篇頁七至八）

又曰：

「保此道者不欲盈。」（十五章，上篇頁十三至十四）

海格爾謂歷史進化，常經「正」「反」「合」三階級。一事物發展至極點必變而爲其反面，卽由「正」而「反」也。「大直若屈，大巧若拙。」若只直則必變爲屈，若只巧則必「弄巧成拙」。惟包含有屈之直，有拙之巧，是謂大直大巧，卽「正」與「反」之「合」也。故大直非屈也，若屈而已。大巧非拙也，若拙而已。「知常曰明」之人，「知其雄，守其雌，」常處於「合，」故能「歿身不殆」矣。

【註】按一哲學系統之各部分之發生的程序，與其邏輯的程序，不必相同。本章敍述老子哲學，注重於其邏輯的程序。故先述其所謂道德，次述其所謂反復。但若就老子哲學之發生的程序說，則或老子之作者，先有見於「法令滋彰，盜賊多有」等反復之事實，乃歸納爲所謂反復之理論也。

（七）政治及社會哲學

上述物極則反之通則，無論在何方面，皆是如此。如五色本以悅目，而其極能「令人目盲。」五音本以悅耳，而其極能「令人耳聾。」（見十二章，上篇頁十）本此推之，則社會上政治上諸制度，往往皆足以生與其原來目的相反之結果。故曰：

「天下多忌諱而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。」（五十七章，下篇頁二十三）

法令本所以防盜賊，法令滋彰，盜賊反而多有。又如人之治天下，本欲以有所為，然以有為求有所為，則反不足以有所為。故曰：

「天下神器，不可為也；為者敗之，執者失之。」（二十九章，上篇頁三十）

又曰：

「民之難治，以其上之有為，是以難治。」（七十五章，下篇頁三十九）

又如民之求生太過者，往往適足以求死。故曰：

「人之生動之死地，亦十有三，夫何故？以其生生之厚。」（五十章，下篇頁十五）

又曰：

「益生曰祥。」（五十五章，下篇頁二十一）

又曰：

「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」（七十五章，下篇頁三十九）

故聖人之治天下，注重於取消一切致亂之源。法令仁義，皆排除之。以無爲爲之，以不治治之；無爲反無不爲，不治反無不治矣。故曰：

「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（五十七章，下篇頁二十三）

聖人之養生，亦以不養養之，故曰：

「夫惟無以生爲者，是賢於貴生。」（七十五章，下篇頁三十九）

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章，上篇頁二十六）是人亦法自然。以上所說，亦與人法自然之理相合也。

然人在天地間，若欲維持生活，亦不可無相當之制作，特不可使其發展達於極點而生其反面之結果耳。故曰：

又曰：

> 「樸散則爲器，聖人用之，則爲官長。」（二十八章，上篇頁三十）

> 「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。……始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止可以不殆。」（三十二章，上篇頁三十三）

就宇宙之發生言，則道爲無名，萬物爲有名。就社會之進化言，則社會原始爲無名，所謂「樸」也；制作爲有名，所謂「樸散則爲器，聖人用之，則爲官長也。」「名亦既有，」惟「知止可以不殆，」即不使制作太多而生其反面之結果也。

（八）老子對於欲及知之態度

老子中屢言及欲。蓋人生而有欲，又設種種方法以滿足其欲。然滿足欲之方法愈多，欲愈不能滿足，而人亦愈受其害，所謂「益生曰祥，」「物或益之而損」也。故與其設種種方法以滿足欲，不如在根本上寡欲。欲愈寡即愈易滿足，而人亦愈受其利，所謂「物或損之而益，」「夫惟無以生爲者，是賢於貴生」也。寡欲之法，在於減

少欲之對象，老子曰：

「不尙賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。」（三章，上篇頁三至四）

又曰：

「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」（十九章，上篇頁十八）

又曰：

「化而欲作，吾將鎭之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（三十七章，上篇頁三十八）

三章及三十七章皆言無欲，然無欲實卽寡欲。蓋老子之意，仍欲使民「實其腹，」「強其骨。」人苟非如佛家之根本絕滅人生，卽不能絕對無欲也。故卽在老子之理想社會中，尙須「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」則其民非絕對無欲明矣。老子之意，只使人「去甚，去奢，去泰。」其所以如此者，蓋

「知足不辱，知止不殆，可以長久。」（四十四章，下篇頁十）

「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。」（四十六章，下篇頁十二）

老子曰：

「治人事天莫若嗇。」（五十九章，下篇頁二十五）

寡欲亦即嗇也。

爲欲寡欲，故老子亦反對知識。蓋（一）知識自身本即一欲之對象。（二）知識能使吾人多知欲之對象，因而使吾人「不知足」。（三）知識能助吾人努力以得欲之對象，因而使吾人「不知止」。所謂「爲學日益」也。（四十八章，下篇頁十二）老子云：

「知慧出，有大僞。」（十八章，上篇頁十七）

又曰：

「民之難治，以其智多；故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」（六十五章，下篇頁三十二至三十三）

惟「不以智治國，國之福」，故「絕聖棄智，民利百倍」；「絕學無憂」（二十章，上篇頁十八）也。

老子曰：

「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。」（六十四章，下篇頁三十二）

「欲不欲」即欲達到無欲或寡欲之地步，即以「不欲」爲「欲」也。「學不學」即欲達到無知之地步，即以「不學」爲學也。以學爲學，乃衆人之過；以不學爲學，乃聖人之教也。

（九）理想的人格及理想的社會

嬰兒之知識欲望皆極簡單，故老子言及有修養之人，常以嬰兒比之。如云：

「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（二十章，上篇頁十九）

又曰：

「常德不離，復歸於嬰兒。」（二十八章，上篇頁二十九）

又曰：

「專氣致柔，能嬰兒乎？」（十章，上篇頁八）

又曰：

「含德之厚，比於赤子。」（五十五章，下篇頁二十）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆知嬰兒，故曰：

「聖人在天下，歙歙爲天下渾其心，聖人皆孩之。」（四十九章，下篇頁十四）

老子又以愚形容有修養之人，蓋愚人之知識欲望亦極簡單也。故曰：

「我愚人之心也哉，沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。衆有皆有以，而我獨頑似鄙。」（二十章，上篇頁十九至二十）

聖人治天下，亦欲使天下之人皆能如此，故曰：

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」（六十五章，下篇頁三十二）

「不以智治國，」即欲以「愚」民也。然聖人之愚，乃修養之結果，乃「大智若愚」之愚也。「大智若愚」之愚，乃智愚之「合」，與原來之愚不同。老子所謂「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，强其骨。常使民無知無欲。」（三章，上篇頁三至四）此使民即安於原來之愚也。此民與聖人之不同也。

「爲道日損」，若使人之「知」與「欲」，皆「損之又損，以至於無爲」（四十八章，下篇頁十三）則理想的社會，即可成立矣。老子云：

「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。」（八十章，下篇頁四十二）

此即老子之理想的社會也。此非只是原始社會之野蠻境界；此乃包含有野蠻之文明境界也。非無舟輿也，有而無所乘之而已。非無甲兵也，有而無所陳之而已。「甘其食，美其服」，豈原始社會中所能有者？可套老子之言曰「大文明若野蠻。」野蠻的文明，乃最能持久之文明也。

【註】一民族若只僅有文明而無野蠻，則即爲其衰亡之先兆。中國人文采彬彬，以弱不勝衣爲可貴，此即僅有文明而無野蠻。中國民族若眞衰老，則即因其太文明也。

第九章　惠施公孫龍及其他辯者

(一)辯者學說之大體傾向

漢人所謂名家，戰國時稱爲「刑名之家」，(戰國策趙策，「刑名」即「形名，」說見王鳴盛十七史商榷卷五) 或稱爲「辯者」。莊子天地篇謂「辯者有言曰，『離堅白若縣寓』」(莊子卷五，四部叢刊本，頁九) 天下篇謂「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者相與樂之。……桓團，公孫龍，辯者之徒。」(莊子卷十頁四十至四十二) 於此可見「辯者」乃當時之「顯學」，而「辯者」亦當時此派「顯學」之通名也。

辯者之書，除公孫龍子存一部分外，其餘均佚。今所知惠施及其他辯者之學說，僅莊子天下篇所舉數十事。然天下篇所舉，僅其辯論所得之斷案，至所以達此斷案之前提，則天下篇未言及之。自邏輯言，同一之斷案可由許多不同之前提推來。吾

人若知一論辯之前提，則可推知其斷案。若僅知其斷案，則無由定其係由何前提推論而得，其可能的前提甚多故也。故嚴格言之，天下篇所舉惠施等學說數十事，對之不能作歷史的研究，蓋吾人可隨意爲此等斷案，加上不同的前提而皆可通，注釋者可隨意與以解釋，不易斷定何者眞合惠施等之說也。但中國哲學史中之只有純理論的興趣之學說極少，若此再不講，則中國哲學史更覺畸形。若欲講此數十事而又不欲完全瞎猜，則必須先明辯者學說之大體傾向。欲明辯者學說之大體傾向，須先看較古書中對於辯者學說之傳說及批評。

莊子天地篇曰：

「夫子問於老聃曰：『有人治道若相放，可不可，然不然。辯者有言曰「離堅白，若縣㝢」，若是則可謂聖人乎？』」（莊子卷五頁九）

又秋水篇曰：

「公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先生之道，長而明仁義之行。合同異，離堅白。然不然，可不可。困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已。』」（莊子卷六頁二十四）

天下篇曰：

「桓團，公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意。能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。……然惠施之口談，自以為最賢。……以反人為實，而欲以勝人為名，是以與衆不適也。」（莊子卷十頁四十二至四十三）

荀子非十二子篇曰：

「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，（王念孫曰：「惠當為急之誤。」）辯而無用，多事而寡功，不可以為治綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。」（荀子卷三，四部叢刊本，頁十四）

又解蔽篇曰：

「惠子蔽於辭而不知實。……由辭謂之道，盡論矣。」（荀子卷十五頁五）

司馬談曰：

「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情。故曰使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」（太史公自序，史記卷百三十，同文影殿刊本，頁五）

漢書藝文志曰：

「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：『必也正名乎？名不正則言不順，則事不成。』此其所長也。及警者為之，則苟鉤鈲析亂而已。」（前漢書卷三十，同文影殿刊本，頁二十五）

此當時及以後較早學者對於辯者學說之傳說及批評也。此等批評雖未盡當，傳說雖未必盡可信，然於其中可見辯者學說之大體傾向。換言之，即此等傳說批評，可指示吾人以推測辯者學說之方向。本此指示以解釋現所有關於辯者學說之材料，或可不致大失真也。

莊子書中除天下篇外，「寓言十九」，上所引天地及秋水篇二事，固不能斷其為真。不過莊子書中所述歷史上的人物之言行，雖不必真，然與其人之真言行，必為一類。如莊子書中述孔子之言，必為講禮義經典者；其所述雖非必真為孔子所說，要之孔子之主張，自亦在此也。故認莊子書中所述歷史上的人物之言行為真固不可；認其可以表示其人言行之大體傾向，則無不可也。

即以上所引觀之，可見辯者之學說必全在所謂名理上立根據，所謂「專決於名」也。故漢人稱之為名家。吾人解釋現所有辯者之言，亦宜首注意於此方面。

（二）惠施與莊子

荀子以惠施鄧析並舉；然據呂氏春秋所說，鄧析只以教人訟爲事，蓋古代一有名之訟師也。大約其人以詭辯得名，故後來言及辯者多及之。其實辯者雖尙辯而不必卽尙詭也。

惠施姓惠名施，相傳爲宋人。（淫辭篇高注，呂氏春秋，四部叢刊本，卷十八頁十三）與莊子爲友。莊子及見惠施之死（見莊子徐無鬼）則惠施似較莊子爲年長。呂氏春秋謂惠施「去尊」（愛類篇，呂氏春秋卷二十一頁九）韓非子謂惠施「欲以齊荆偃兵。」（內儲說上，韓非子，四部叢刊本，卷九頁四）。莊子天下篇謂惠施謂「氾愛萬物，天地一體也。」（莊子卷十頁三十九）是惠施亦主張兼愛非攻，與墨家同。故胡適之先生歸之於「別墨」。然莊子天下篇不以惠施爲墨家。蓋墨家爲一有組織的團體，須加入其團體，「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世」（天下篇，莊子卷十頁二十九）者，方可爲墨；非隨便以兼愛非攻爲說，卽爲墨也。且惠施「去尊」之說，其詳雖不可考，要之「去尊」亦與墨家尙同之說相違也。大

約戰國之時，戰事既多而烈，非兵之說甚盛。故孟子反對戰爭；公孫龍亦主張偃兵；此自是當時之一種普通潮流。惠施，公孫龍固不以此名家也。

莊子天下篇中雖未明言惠施爲辯者，然謂「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者。」「惠施日以其知與人之（馥云：「衍之字。」）辯，特與天下之辯者爲怪。」（莊子卷十頁四十三）「惠施之口談，自以爲最賢。」（同上）此可見惠施實以辯名家者。故莊子德充符謂：莊子謂惠子曰「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑，天選子之形，子以堅白鳴。」（莊子卷二頁四十四）齊物論亦言，「惠子之據梧也，……故以堅白之昧終。」（莊子卷一頁三十二）荀子謂惠施「蔽於辭而不知實。」（解蔽篇，荀子卷十五頁五）天下篇所謂「惠施卒以善辯爲名」（莊子卷十頁四十三）也。

天下篇曰：

> 「南方有倚人焉曰黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧爲萬物說。說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪。」（莊子卷十頁四十三）

惠施之萬物說，今不可得見；其學說之尙可考者，略見於天下篇所說之十事。此十事

之解釋，各家不相同。由吾人之意見觀之，莊子之學說似受惠施之影響極大。齊物論謂：「方生方死，方死方生，」（莊子卷一頁二十七）與惠施十事中「日方中方睨，物方生方死」（莊子卷十頁三十八）之說同。又謂：「天下莫大於秋毫之末，而泰山為小，」（莊子卷一頁三十四）與惠施「天與地卑，山與澤平」（莊子卷十頁三十八）之說同。又謂「天地與我並生，而萬物與我為一，」（莊子卷一頁三十四）與惠施「氾愛萬物，天地一體也」（莊子卷十頁三十九）之說同。莊子徐無鬼謂莊子傷惠施之死曰：

「郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣。」（莊子卷八頁三十）

莊子書中「寓言十九，」此亦不能即認為真莊子之言。莊子書中屢記莊子與惠施談論之事，亦不能即認為歷史的事實。然莊子思想，既與惠施有契合者，如上所引齊物論三事，莊子書中此等記載，固亦可認為可能，可引為旁證也。吾人得此指示，為線索，則知欲了解天下篇所述惠施十事，莫如在莊子書中尋其解釋，此或可不致厚誣

古人也。

(三)天下篇所述惠施學說十事

天下篇曰：

「惠施……歷物之意曰至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」(莊子卷十頁三十八)

此所謂惠施十事中之第一事也。莊子秋水篇云：「『河伯曰然則吾大天地而小毫末可乎？』北海若曰『否。……計人之所知，不若其所不知。其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是以迷亂而不自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以定至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域。』河伯曰：『世之議者皆曰至精無形，至大不可圍，是信情乎？』」(莊子卷六頁十三至十四)則陽篇謂：「精至於無倫，大至於不可圍。」(莊子卷八頁五十九)「至精無形，(或無倫)至大不可圍，」與「至大無外，至小無內」意同。「世之議者」當卽指惠施也。普通人皆以天地爲大，毫末爲小。然依邏輯推之，則必「無外」者，方可謂之至大；「無內」者，方可謂之至小。由此推之，則毫末不足

以「定至細之倪」天地不足以「窮至大之域。」

惠施之第二事爲：

「无厚不可積也，其大千里。」（莊子卷十頁三十八）

莊子養生主曰：「刀刃者無厚。」（莊子卷二頁四）無厚者，薄之至也。薄之至極，至於無厚，如幾何學所謂「面」。無厚者不可有體積。然可有面積，故可「其大千里」也。

惠施之第三事爲：

「天與地卑，山與澤平。」（莊子卷十頁三十八）

莊子秋水篇曰：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數睹矣。」（莊子卷六頁十六）惟「無外」者爲「至大」，以天地與「至大」比，「因其所小而小之」，則天地爲稊米矣。惟「無內」者爲「至小」，以毫末與「至小」比，「因其所大而大之」，則毫末爲丘山矣。推此理也，因其所高而高之，則萬物莫不高；因其所低而低之，則萬物莫不低。故「天與地卑，山與澤平」也。

惠施之第四事爲：

「日方中方睨，物方生方死。」（莊子卷十頁三十八）

郭象莊子大宗師註曰：「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故；故不暫停，忽已涉新；則天地萬物，無時而不移也。」（莊子卷三頁九）「天地萬物，無時不移，」故「日方中方睨，物方生方死。」

惠施之第五事爲：

「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。」（莊子卷十頁三十八至三十九）

莊子德充符曰：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子卷二頁三十） 郭象註曰：「因其所異而異之，則天下莫不異。……因其所同而同之，則萬物莫不同。」（同上）此觀點卽秋水篇中所說者。天下之物，若謂其同，則皆有相同之處，謂萬物畢同可也；若謂其異，則皆有相異之處，謂萬物畢異可也。至於世俗所謂同異，乃此物與彼物之同異，乃小同異，非大同異也。

惠施之第六事爲：

「南方無窮而有窮。」（莊子卷十頁三十九）

莊子秋水篇曰「井蛙不可以語於海者，拘於虛（同墟，謂爲地域所限）也。」（莊子卷六頁十一）普通人所至之處有限，故以南方爲無窮。然此井蛙之見也。若從「至大無外之觀點觀之，」則南方之無窮，實有窮也。

惠施之第七事爲：

「今日適越而昔來。」（莊子卷十頁三十九）

秋水篇云：「夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。」（莊子卷六頁十一）若知「故不暫停，忽已涉新；則天地萬物，無時而不移也，」假定「今日適越，」明日到越；而所謂明日者，忽焉又爲過去矣。故曰「今日適越而昔來」也。此條屬於詭辯，蓋所謂今昔，雖無一定之標準，然在一辯論範圍內所謂今昔，須用同一之標準。「昔來」之昔，雖可爲昔，然對於「今日適越」之「今，」固非昔也。莊子對於此條似不以爲然；故齊物論曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有爲有；無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉？」（莊子卷一頁二十五至二十六）

【註】金岳霖先生云：此條亦或係指出所謂去來之爲相對的。如吾人昨日自北平起程，今日到天津。自天津言吾人係今日到天津。自北平言，吾人係昨日來天津。但觀莊子「今日適越而昔至」之言，此條之意，似係指出所謂今昔之爲相對的。

惠施之第八事爲：

「連環可解也。」（莊子卷十頁三十九）

莊子齊物論曰：「其分也，成也；其成也，毀也。」（莊子卷一頁三十）「日方中方睨，物方生方死。」連環方成方毀；現爲連環，忽焉而已非連環矣。故曰：「連環可解也。」

惠施之第九事爲：

「我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」（莊子卷十頁三十九）

莊子秋水篇曰：「計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？」（莊子卷六頁十二）然人猶執中國爲世界之中，以燕之南越之北爲中國之中央，復以中國之中央爲天下之中央，此眞秋水篇所謂井蛙之見也。若就「至大無外」之觀點言之，則「天下無方，故所在爲中；循環無端，故所在爲始也。」

（釋文引司馬註）

惠施之第十事爲：

「氾愛萬物，天地一體也。」（莊子卷十頁三十九）

「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」「氾愛萬物，天地一體，」自萬物之同者而觀之也。莊子齊物論曰：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小。莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」（莊子卷一頁三十四）亦此意也。

（四）惠施與莊子之不同

惠施之十事，若照上文所解釋，則惠施處處從「至大無外」之觀點，指出普通事物之爲有限的相對的。與莊子齊物論，秋水等篇中所說，極相近矣。然莊子齊物論甫言「天地與我並生，而萬物與我爲一」；下文即又言「既已爲一矣，且得有言乎？」（莊子卷一頁三十四）此一轉語，乃莊子與惠施所以不同之處。蓋惠施只以知識證明「萬物畢同畢異」，「天地一體」之說，而未言若何可以使吾人實際經驗「天地一體」

之境界。莊子則於言之外，又言「無言」於知之外，又言不知；由所謂「心齋」「坐忘」，以實際達到忘人我齊死生，萬物一體，絕對逍遙之境界。故天下篇謂莊子「上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。」（莊子卷十頁三十七）至謂惠施，則「弱於德，強於物，其塗隩矣。」（莊子卷十頁四十三）由此觀之，莊子之學，實自惠施又進一步。故上文雖用莊子之書解釋惠施之十事；然惠施終爲惠施，莊子終爲莊子也。

莊子秋水篇述公子牟謂公孫龍曰：

「且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商蚷馳河也，必不勝任矣。且夫知不知論極妙之言，而自適一時之利者，是非埳井之蛙歟？且彼方跐黃泉而登大皇，无南无北，奭然四解，淪於不測。无東无西，始於玄冥，反於大通。子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管窺天，用錐指地也，不亦小乎？」（莊子卷六頁二十六）

此用莊學之觀點，以批評辯者，雖不必盡當，然莊學實始於言而終於無言，始於辯而終於無辯，超乎「是非之竟」而「反於大通」。與辯者之始終於「察」「辯」者不同。故天下篇批評惠施，注重於其好辯；謂其「以反人爲實，以勝人爲名，」「特與

天下之辯者爲怪。」至於敍述莊子學說則特別注重於其不好辯。曰：

「莊周……以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之詞，時恣縱而不儻，不以觭見之也。……以巵言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣。……不譴是非以與世俗處。其書雖瓌瑋而連犿無傷也。其辭雖參差而諔詭可觀。……」（莊子卷十頁三十七）

「不以觭見之也」；「不譴是非而與世俗處」；「連犿無傷也。」皆似對惠施之「以反人爲實而欲以勝人爲名，是以與衆不適也」而言。天下篇敍莊子學術不過二百餘字，而言及其言論之方法者，約佔半數，蓋欲於此點別莊子與惠施也。韓非子引惠子（即惠施）曰：

「往者東走，逐者亦東走，其東走則同，其所以東走之爲則異。故曰同事之人之不可不審察也。」（說林上，韓非子卷七，四部叢刊本，頁十四）

莊子與惠施之不同，亦猶是矣。

然莊子之學，在其「言」與「知」之方面，與惠施終有契合。故惠施死，莊子有無與言之歎。故莊子天下篇曰：

「夫充一尙可，曰愈貴道幾矣。惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯爲名。惜乎惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」（莊子卷十頁四十三）

此謂惠施之學本可「幾」於「道」；但「惠施不能以此自寧」，故散漫無歸，「卒以善辯爲名」。深惜其才而歎曰「悲夫」。蓋自莊學之觀點言之，惠施之學，可謂一間未達，而入於歧途者也。

【註】天下篇對於墨子，稱爲「才士也夫」；對於尹文宋牼，稱爲「救世之士」；雖亦致推崇，究非甚佳考語。但於愼到田駢，則推爲「概乎皆嘗有聞」；於惠施，則推爲「愈貴道幾矣」。蓋此二派，對於莊學，實有同處。莊子言「言」，又言「無言」；言「知」，又言「無知」。愼到僅注重「不知」，所得爲「塊不失道」。惠施僅注重「言」，所得爲「卒以善辯爲名」。蓋皆僅有莊學之一方面也。

(五)公孫龍之「白馬論」

公孫龍，趙人。（史記孟子荀卿列傳）莊子天下篇云：「辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團公孫龍辯者之徒。」（莊子卷十頁四十三）據此言，公孫龍略在惠施後。然莊子已與其

指物白馬之說相辯論，（見下）則亦與莊子同時也。公孫龍嘗說燕昭王，趙惠王，偃兵，曰「偃兵之意，兼愛天下之心也。」（審應篇，呂氏春秋，四部叢刊本，卷十八頁二）然偃兵乃當時一般人之意見，非公孫龍所以名家。公孫龍子跡府篇曰：

「公孫龍，六國時辯士也。疾名實之散亂，因資材之所長，爲守白之論。假物取譬，以守白辯……欲推是辯以正名實而化天下焉。」（公孫龍子卷上，雙鑑樓縮印道藏本六子本）

又曰：

「龍之所以爲名者，乃以白馬之論耳。今使龍去之，則無以教焉。」（同上）

莊子天下篇曰：

「桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意；能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。」（莊子卷十頁四十二）

公孫龍之所以名家在於「辯，」故當時以「辯士」「辯者」稱之。

公孫龍「所以爲名者，乃以白馬之論。」公孫龍子白馬論曰：

「白馬非馬。……馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白馬非馬。……求馬，黃

黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致。……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。……馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也；故曰白馬非馬也。……白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者非有去也；故曰白馬非馬。」（公孫龍子卷上）

馬之名所指只一切馬所共有之性質，只一馬 as such，所謂「有馬如已耳」（已似當爲己，如己卽 as such 之意）其於色皆無「所定」，而白馬則於色有「所定」，故白馬之名之所指，與馬之名之所指，實不同也。白亦有非此白物亦非彼白物之普通的白；此卽所謂「不定所白」之白也。若白馬之白，則只爲白馬之白，故曰「白馬者，白定所白也。定所白者，非白也。」言已爲白馬之白，則卽非普通之白。白馬之名之所指，與白之名之所指，亦不同也。

（六）公孫龍所謂「指」之意義

馬，白，及白馬之名之所指，卽公孫龍子指物論所謂之「指。」指與物不同。所謂物者，名實論云：

「天地與其所產焉物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實，不曠焉，位也。……正其所實者，正其名也。……夫名實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。（原作「知此之非也，明不爲也。」依俞樾校改）知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」（公孫龍子卷下）

由此段觀之，則物爲佔空間時間中之位置者，卽現在哲學中所謂具體的個體也。如此馬，彼馬，此白物，彼白物，是也。指者，名之所指也。就一方面說，名之所指爲個體，所謂「名者，實謂也。」就又一方面說，名之所指爲共相。如此馬彼馬之外，尚有「有馬如己耳」之馬。此白物彼白物之外，尚有一「白者不定所白」之白。此「馬」與「白」卽現在哲學中所謂「共相」或「要素」。此亦名之所指也。公孫龍以指物對舉，可知其所謂指，卽名之所指之共相也。

【註】嚴格言之，名有抽象與具體之分。抽象之名，專指共相；具體公共之名，指個體而包涵共相。指所指之個體，卽其外延（denotation）；其所涵之共相，卽其內涵（connotation）也。但中國文字形式上無

此分別中國古哲學家亦未爲此文字上之分別。故指個體之馬之「馬」，與指馬之共相之「馬」；謂此白物之「白」，與指白之共相之「白」，未有區別。卽「馬」「白」兼指抽象的共相與具體的個體，卽兼有二種功用也。

【又註】余第一次稿云「共相」或「要素」，公孫龍未有專用名詞以名之。「馬」「白」在文字語言上之代表，卽此名實論所謂名也。吾人對於此白馬，彼白馬之知識，謂之「知見」(Percept)。對於「馬」「白」及「白馬」之知識，謂之概念(Concept)。公孫龍所謂「指」，卽概念也。(陳鐘凡先生謂指與旨通，旨訓意，指亦訓意。說詳陳先生所著諸子通誼)公孫龍未爲共相專立名詞，卽以「指」名之，猶柏拉圖所說之概念(Idea)，卽指共相也。此說亦可通。但不如直以指爲名之所指之共相之爲較直截耳。

(七)公孫龍之「堅白論」

公孫龍之白馬論指出「馬」「白」及「白馬」乃獨立分離的共相。莊子秋水篇稱公孫龍「離堅白」；「離堅白」者，卽指出「堅」及「白」乃兩個分離的共相也。公孫龍子堅白論曰：

「堅，白，石，三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。……視不得其所堅而得其所白者，無堅也；拊不得其所白而得其所堅，得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見離。（此見字據俞樾校補）見與不見離，一一不相盈，故離。離也者藏也。」（公孫龍子卷下）

此所謂「無堅，」「無白，」皆指具體的石中之堅白而言。視石者見白而不見堅，不見堅則堅離於白矣。拊石者得堅而不得白，不得白則白離於堅矣。此可見「堅」與「白」「不相盈；」所謂「不相盈」者，卽此不在彼中也。此就知識論上證明堅白之爲兩個分離的共相也。堅白論中又設爲難者駁詞云：

「目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白。其異任也，其無以代也。堅白域於石，惡乎離？」（同上）

此謂目手異任，不能相代；故目見白不見堅，手拊堅不得白。然此自是目不見堅，手不得白而已，其實堅白皆在石內，何能相離也？公孫龍答曰：

「物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其（原作甚，依陳澧校改）石也。」（同上）

謝希深曰：「萬物通有白，是不定白於石也。夫堅白豈惟不定於石乎？亦兼不定於萬物矣。萬物且猶不能定，安能獨與石同體乎？」白「不定其所白，」堅「不定其所堅，」

豈得謂「堅白域於石。」天下之物有堅而不白者，有白而不堅者；堅白爲兩個分離的共相更可見矣。此就形上學上證明堅白之「離」也。堅白論又曰：

「堅未與石爲堅而物兼。未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然，石其無有，惡取堅白石乎？故離也，離也者因是。」（同上）

謝希深註曰：「堅者不獨堅於石，而亦堅於萬物，故曰：『未與石爲堅而物兼』也。亦不與萬物爲堅而固當自爲堅，故曰：『未與物爲堅而堅必堅也。』天下未有若此獨立之堅而可見，然亦不可謂之無堅，故曰：『而堅藏也。』」（同上）獨立之白，雖亦不可見，然白實能自白。蓋假使白而不能自白，即不能使石與物白。若白而能自白，則不借他物而亦自存焉。黃黑各色亦然。白可無石，白無石則無堅白石矣。由此可見堅白可離而獨存也。此就形上學上言「堅」及「白」之共相皆有獨立的潛存。「堅」及「白」之共相，雖能獨立的自堅自白，然人之感覺之則只限於其表現於具體的物者，即人只能感覺其與物爲堅與物爲白者。然即其不表現於物，亦非無有，不過不

能使人感覺之耳。此卽所謂「藏」也。其「藏」乃其自藏，非有藏之者；故堅白論曰：

「有自藏也，非藏而藏也。」（同上）

柏拉圖謂個體可見而不可思，概念可思而不可見，卽此義也。於此更可見「堅」「白」之「離」矣。豈獨「堅」「白」離，一切共相皆分離而有獨立的存在，故堅白論曰：

「離也者，天下故獨而正。」（同上）

（八）公孫龍之「指物論」

現代新實在論者謂個體之物存在(exist)；共相潛存（subsist）。所謂潛存者，卽不在時空中佔位置，而亦非無有。如堅雖不與物爲堅，然仍不可謂無堅。此卽謂堅「藏」，卽謂堅潛存也。知「堅藏」之義，則公孫龍子指物篇可讀矣。指物篇曰：

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無（原作而，據俞樾校改）物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有為天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也；不可謂指者，非指也；非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指也。非有非指者，物莫

非指也。物莫非指者，而指非指也。天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指，而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指之無不爲指，未可。且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指，指非非指也，指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物而乃與爲指？」（公孫龍子卷中）

天下之物，若將其分析，則惟見其爲若干之共相而已。然共相則不可復分析爲共相，故曰「物莫非指而指非指，天下無指，物無可以爲物」也。然共相必「有所定，」有所「與，」卽必表現於物，然後在時空佔位置而爲吾人所感覺；否則不在時空，不爲吾人所感覺；故曰：「天下無物，可謂指乎？」又曰：「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。」蓋共相若「無所定，」不「與物，」則不在時空而「藏，」故爲「天下之所無也。」物有在時空中之存在，而爲「天下之所有。」故物雖可分析爲若干共相，而物之自身則非指。故一方面言「物莫非指，」一方面又言「物不可謂指」也。謂「天下無指，」卽謂共相之自身，不在時空內。然天下之物，皆有其名。「名實謂也。」名所以謂實；實亦爲個體；名則代表共相。然名亦只爲共相之代表，非卽共相。天

下雖有名，而仍無共相。故曰：「天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。」名不爲指，則不可謂之爲指。故曰：「以有不爲指之無不爲指，未可。」一共相爲其類之物之所共有，如「馬」之共相爲馬之類之物所共有，白之共相爲白物之類之物所共有。故謂天下無指，非謂天下之物無指也。故曰：「且指者，天下之所兼。」天下無指者，物不可謂無指也。」按一方面言，物莫非指，蓋具體的物皆共相之聚合而在時空佔位置者也。按又一方面言，則物爲非指，蓋在時空佔位置者乃個體，非共相也。故按一方面言，「不可謂無指者，非有非指也，非有非指者，物莫非指。」按又一方面言，「指非非指，指與物非指也。」「指與物，非指」者，若干共相聯合現於時空中之「位」而爲物。現於物中之指，卽「與物」之指，卽所謂「物指。」若使無指，則不能有物。若使無物指，亦不能有物。若使有指無物，則僅有「藏」而不現之共相，而講物指之人亦無有矣。故曰：「天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指，徑謂無物非指？」然共相聯合而現於時空之位以爲物，亦係自然的，非有使之者。故曰：「且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指？」「非指」卽物也。

（九）公孫龍之「通變論」

共相，不變者也；個體，常變者也。或變或不變，公孫龍子通變論卽討論此問題者。通變論曰：

「曰，二有一乎？曰，二無一。曰，二有右乎？曰，二無右。曰，二有左乎？曰，二無左。曰，右可謂二乎？曰，不可。曰，左可謂二乎？曰，不可。曰，左與右可謂二乎？曰，可。」（同上）

二之共相只是二，非他一切。故非一，非左，非右。但左加右則其數二，故「左與右可謂二。」通變論曰：

「曰，謂變非不變可乎？曰，可。曰，右有與，可謂變乎？曰，可。曰，變奚（原作隻，據俞樾校改）曰，右。」（同上）

共相不變，個體常變，變非不變也。「右有與」之「與」，卽堅白論「堅未與石爲堅」之「與」，蓋共相之自身雖不變，然表現共相之個體，則固可變。故右之共相不變，而「有與」之右則可變。如在此物之右之物可變而爲在此物之左也。問者問：「何者變？」答言：「右變。」不過此右乃指具體的事例中之右，卽「有與」之右，非右之共

相而已。

【註】此點經金岳霖先生指正。如此解釋，則公孫龍以爲共相不變，個體常變之旨可見。余原稿云：蓋共相之自身雖不變，然若表現於個體，則可謂爲有變矣。故右之共相，若「有與」即「可謂變」也。變謂何？仍變爲右？不過此乃指具體的事例中之右，（如此物之右）非右之共相而已。亦可通。不過謂共相可謂爲有變，依現在哲學觀點言之，此言有語病。

通變論曰：

「曰，右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？曰，二苟無左又無右，二者左與右，奈何？」（同上）

問者不達可變之右乃具體的事例中之右，此右雖變，而右之共相仍不變；故問：右若變，何以仍謂右？若不變，何以謂之變？問者又不達左與右加其數爲二，故稱爲二，故又問：二既非左又非右，何以謂「二者左與右？」通變論曰：

「羊合牛非馬，牛合羊非雞。曰：何哉？」（同上）

此謂左與右加其數爲二，故稱爲二。二非謂左之共相與右之共相，聚合爲一，而成爲二也。左之共相與右之共相不能聚合而爲二，猶羊之共相與牛之共相不能聚而爲馬，

牛之共相與羊之共相不能聚合而爲雞也。通變論曰：

「曰羊與牛唯異，羊有齒，牛無齒，而牛之非羊也，羊之非牛也，（原作「而牛羊之非羊也，之非牛也。」依孫詒讓校改）未可，是不俱有，而或類焉。羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可，是俱有而類之不同也。羊牛有角，馬無角；馬有尾，羊牛無尾；故曰羊合牛非馬也。非馬者，無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二，是而羊而牛非馬可也。若舉而以是，猶類之不同，若左右，猶是舉。」（同上）

此歷舉牛羊馬之共相，內容不同，故羊之共相與牛之共相，不能聚合而爲馬也。然羊之共相與牛之共相雖不能合而爲馬，而羊之共相與牛之共相相加，其數爲二，故曰：「羊不二，牛不二，而牛羊二」也。羊牛雖不一類，然不害其相加爲二；左右之爲二，亦猶是已。故曰「若舉而以是猶類之不同，若左右，猶是舉」。通變論曰：

「牛羊有毛，雞有羽。謂雞足，一，數足，二；二而一，故三。謂牛羊足，一，數足四；四而一，故五。羊牛足五，雞足三，故曰牛合羊非雞。非有以非雞也。與馬以雞，寧馬。材不材，其無以類審矣。舉是謂亂名，是狂舉。」（同上）

此謂牛羊與雞更不同。雞足之共相，或「謂雞足」之言，及實際的雞之二足爲三。若牛或羊足之共相，或「謂牛羊足」之言，及實際的牛或羊之四足，則數五。（註）故牛

之共相與羊之共相不能聚合而爲雞。與其謂牛之共相與羊之共相可合而爲雞，則倘不如謂其可合而爲馬，蓋與雞比馬猶與牛羊爲相近也。故曰「與馬以雞，寧馬」也。若必謂羊牛可爲雞，則是「亂名」，是「狂舉」也。此篇下文不甚明瞭；然其大意謂青與白不能爲黃，白與青不能爲碧，猶「羊合牛非馬，牛合羊非雞」。故曰「黃其馬也，碧其雞也。」蓋另舉例以釋上文之意，所謂「他辯」也。

【註】雞足之共相及實際的雞足，實不能相加。不過公孫龍派之「辯者」有此說。故莊子天下篇謂辯者有「雞三足」，「黃馬驪牛三」之說。

（十）「合同異」與「離堅白」

莊子德充符曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」蓋或自物之異以立論，則見萬物莫不異；或自物之同以立論，則見萬物莫不同。然此特就個體的物言之耳。一個體本有許多性質，而其所有之性質又皆非絕對的。故泰山可謂爲小，而秋毫可謂爲大。若共相則不然。共相只是共相，其性質亦是絕對的。如大

之共相只是大，小之共相只是小。惠施之觀點注意於個體的物，故曰：「萬物畢同畢異，[1]」而歸結於「氾愛萬物，天地一體」也。公孫龍之觀點，則注重於共相，故「離堅白」而歸結於「天下皆獨而正。[2]」二派之觀點異，故其學說亦完全不同。戰國時論及辯者之學，皆總而言之曰：「合同異，離堅白。」或總指其學為「堅白同異之辯」。此乃籠統言之。其實辯者之中，當分二派：一派為「合同異」；一派為「離堅白」。前者以惠施為首領；後者以公孫龍為首領。

莊子之學，一部分與惠施有契合處。故莊子贊成「合同異，」而不贊成「離堅白。」齊物論曰：

> 「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。」（莊子卷一頁二十八）

公孫龍謂「物莫非指，而指非指；」此「以指喻指之非指」也。公孫龍又謂「白馬非馬；」此「以馬喻馬之非馬」也。然若「自其同者視之，」則指與非指之萬物同，而指為非指；馬與非馬之萬物同，而馬為非馬。如此則「天地一指也，萬物一馬也。」

如此則「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

(十一)天下篇所述辯者學說二十一事

莊子天下篇舉「天下之辯者」之辯二十一事。(莊子卷十頁四十至四十二)其中有就惠施之觀點立論者，有就公孫龍之觀點立論者。今將此二十一事，分爲二組：一名爲「合同異」組，一名爲「離堅白」組。

其屬於「合同異」組者：

「卵有毛。」

「郢有天下。」

「犬可以爲羊。」

「馬有卵。」

「丁子有尾。」

「山出口。」

「龜長於蛇。」

「白狗黑。」

荀子不苟篇曰：「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也。而惠施鄧析能之。」（荀子卷二頁一）可見此類之說，皆惠施一派之說也。

鳥類之毛謂之羽，獸類之毛謂之毛。今曰：「卵有毛，」是卵可以出有毛之物也。犬非羊也，而曰「犬可以爲羊。」馬爲胎生之物，而曰「馬有卵，」是馬可以爲卵生之物。成玄英云：「楚人呼蝦蟆爲丁子；」（莊子疏）丁子本無尾，而曰：「丁子有尾，」是丁子可以爲有尾之物。山本無口也，而曰「山出口，」是山亦可爲有口之物也。荀子所說：「入乎耳，出乎口。」楊倞注謂「或曰，即山出口也，言山有口耳也。」荀子謂：「鉤有須。」俞樾曰：「鉤疑姁之假字。」姁有須，即謂婦人有鬚也。此皆就物之同以立論。因其所同而同之，則萬物莫不同，故此物可謂爲彼，彼物可謂爲此也。

惠施曰「天與地卑，山與澤平。」「我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。」依同理，亦可謂「郢有天下」「齊秦襲」矣。

語云「尺有所短，寸有所長。」因其所長而長之，則「龜可長於蛇。」釋文引司馬彪云「白狗黑目，亦可爲黑狗。」謂白狗白者，因其毛白，因其所白而白之也。若因其所黑而黑之，則「白狗黑」矣。

其屬於「離堅白」組者：

「雞三足。」

「火不熱。」

「輪不輾地。」

「目不見。」

「指不至，物不絕。」

「矩不方，規不可以爲圓。」

「鑿不圍枘。」

「飛鳥之影未嘗動也。」

「鏃矢之疾，而有不行不止之時。」

「狗非犬。」

「黃馬驪牛三。」

「孤駒未嘗有母。」

「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」

「雞三足，」「黃馬驪牛三」者，公孫龍子通變論云「謂雞足一，數足二，二而一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。」（公孫龍子卷中）莊子齊物論云：「一與言爲二，」（莊子卷一頁三十五）「謂雞足」卽言也。雞足之共相或「謂雞足」之言爲一，加雞足二，故三。依同理，謂黃馬驪牛一，數黃馬驪牛二。「黃馬與驪牛」之共相或謂「黃馬驪牛」之言，與一黃馬，一驪牛，爲三。

「火不熱」者，公孫龍「離堅白」之說，從知識論及形上學兩方面立論。此條若從形上學方面立論，則火之共相爲火，熱之共相爲熱。二者絕對非一。具體的火雖有熱之性質，而火非卽是熱。若從知識論方面立論，則可謂火之熱，乃由於吾人之感覺。熱是主觀的，在我而不在火。

「輪不輾地」者，輪之所輾者地之一小部分耳。地之一部分非地，猶之白馬非馬。亦可謂輾地之輪，乃具體的輪其所輾之地，乃具體的地。至於輪之共相則不輾地；而地之共相，亦不爲輪所輾也。

「目不見」者，公孫龍子堅白論曰：「白以目以火見，而火不見，則火與目不見，而神見，神不見而見離。」（公孫龍子卷下）吾人之能有見，須有目及光及神經作用。有此三者，吾人方能有見，若只目則不能見也。此就知識論方面言也。若就形上學方面言，則目之共相自是目，火之共相自是火，神之共相自是神，見之共相自是見。四者皆「離，」更不能混之爲一。

「指不至，物不絕」者，今本莊子作「指不至至不絕。」列子仲尼篇引公孫龍云：「有指不至，有物不絕。」（列子，四部叢刊本，卷四頁七）「至不絕」當爲「物不絕。」蓋公孫龍之徒以「指」「物」對舉，如公孫龍子指物論所說。柏拉圖謂概念可知而不可見。蓋吾人所能感覺者乃個體，至共相只能知之而不能感覺之；故曰「指不至也。」共相雖不可感覺，而共相所「與」現於時空之物，則繼續常有；故曰「物不

絕。」

「矩不方，規不可以爲圓」者，絕對之方，爲方之共相；絕對之圓，爲圓之共相。事實上之個體的方物圓物，皆不絕對的方或圓。卽個體的矩與規，亦非絕對的方或圓。故若與方及圓之共相比，則「矩不方，規不可以爲圓」矣。

「鑿不圍枘」者，圍枘者事實上個體之鑿耳。至於鑿之共相，則不圍枘也。

「飛鳥之影，未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，釋文引司馬彪云：「形分止，勢分行。形分明者行遲，勢分明者行疾。」謂飛鳥之影動及飛矢不止者，就其勢分而言也。謂飛鳥之影不動及飛矢不行者，就其形分而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，兼就其形分與勢分而言也。亦可謂動而有行有止者，事實上之個體的飛矢及飛鳥之影耳。若飛矢及飛鳥之影之共相，則不動而無行無止，與一切共相同也。亦可謂：一物於一時間內在兩點謂爲動。一物於兩時間內在一點謂爲止。一物於一時間內在一點謂爲不動不止。謂「飛鳥之影，未嘗動也」者，就飛鳥之影不於一時間內在兩點而言也。謂「鏃矢之疾，而有不行不止之時」者，就飛矢之於一

時間內在一點而言也。此亦指思想中之飛鳥之影與思想中之鏃矢而言，與下「一尺之棰」同。（末段金岳霖先生說）

「狗非犬」者，爾雅謂「犬未成豪曰狗。」是狗者，小犬耳。小犬非犬，猶白馬非馬。「孤駒未嘗有母」者，釋文引李頤云「駒生有母，言孤則無母，孤稱立則母名去也。母嘗爲駒之母，故孤駒未嘗有母也。」此亦就孤駒之共相言。孤駒之義，卽爲無母之駒，故孤駒無母。然事實上之個體的孤駒，則必有一時有母，不得言「孤駒未嘗有母」也。

「一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」此謂物質可無限分割。「一尺之棰，」今日取其半，明日取其半之半，再明日取其半之半之半。如是「日取其半，」則雖「萬世不竭」可也。然此分割只能對思想中之棰，於思想中行之。若具體的「棰」則不能「日取其半，萬世不竭。」蓋具體的物，事實上不能將其無限分割也。

（十二）感覺與理智

就上所述，可知惠施之觀點，注重於個體。個體常變；故惠施之哲學，亦可謂爲變之哲學。公孫龍之觀點，注重於共相。共相不變；故公孫龍之哲學亦可謂爲不變之哲學。二人之學說雖不同，然皆用理智觀察世界所得之結果也。辯者所持之論，皆與吾人感覺所見不合。辯者蓋用理智以觀察世界；理智所見之世界，固可與感覺所見者不合也。

吾人之常識，皆以吾人由感覺所得之知識爲根據。就常識之觀點，辯者之言爲「然不然，可不可。」凡常識之以爲不然者，彼然之；常識之以爲然者，彼不然之。常識之以爲不可者彼可之；常識之以爲可者，彼不可之。此所謂以「反人爲實而以勝人爲名」也。此所謂「苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情」也。此所謂「鉤鈲析亂」也。此公孫龍所以「困百家之知，窮衆口之辯也。」此諸家批評辯者之言，皆就吾人常識之觀點以立論者也。惟辯者之所以「治怪說，玩琦辭，」是否果只爲「以反人爲實，以勝人爲名，」或爲發現真理，此則吾人所不知。然一學說之價值，與其人之所以立此學說之動機，固無關係也。

第十章　莊子及道家中之莊學

(一)莊子與楚人精神

史記曰：

「莊子者，蒙人也。名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王，齊宣王，同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。其著書十餘萬言，大抵率寓言也。……善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒墨；雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：『千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟；當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧游戲污瀆之中自快，無爲有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。』」（老莊申韓列傳，史記卷六十三，同文影殿刊本，頁四至五）

蒙爲宋地，莊子爲宋人。然莊子之思想，實與楚人爲近。史記謂屈原離騷，「濯淖汙泥

之中，蟬蛻於濁穢，以浮遊塵埃之外，不獲世之滋垢，皭然泥而不滓者也。」所謂楚詞，皆想像豐富情思飄逸。此等文學，皆與詩三百篇之專歌詠人事者不同。莊子書中思想文體，皆極超曠。天運篇謂：

「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已耶？意者其運轉而不能自止耶？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居无事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？巫咸袑曰：『來吾語汝。……』」（莊子卷五，四部叢刊本，頁三十五至三十六）

此段形式內容，皆與天問一致。此雖不必爲莊子所自作，要之可見莊學與楚人之關係也。莊學對於傳統的思想制度，皆持反對態度。「剽剝儒墨，」而獨推尊老聃。莊子天下篇雖不以老聃爲與莊周同派，而對於老聃則極致推崇。蓋宋與楚近，莊子一方面受楚人思想之影響，一方面受辯者思想之影響。故能以辯者之辯論，述超曠恍惚之思，而自成一系統焉。

據史記所說，莊子與梁惠王齊宣王同時，似亦與孟子同時。馬夷初先生作莊子

年表，起周烈王七年，（西歷紀元前三六九年）迄赧王二十九年。（西歷紀元前二八六年）（見天馬山房叢著）孟子與莊子同時，然二人似均未相辯駁，似甚可疑。然莊子之學爲楊朱之學之更進步者，則自孟子之觀點言之，莊子亦楊朱之徒耳。莊子視孟子，亦一孔子之徒。孟子之「距楊墨，」乃籠統「距」之；莊子之「剽剝儒墨，」亦籠統「剽剝」之。故孟子但舉楊朱，莊子但舉孔子。非孟子莊子二人，必各不相知也。

（二）道，德，天

莊學之哲學，與老子不同，但其所謂「道」「德，」則與老子同；前已言之。玆述莊子書中所謂道。知北遊云：

「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下耶？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下耶？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚耶？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履狶也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周，遍，咸，三者，異名同實，其指一也。』」（莊子卷七頁四十九至五十）

道卽天地萬物所以生之總原理，有物卽有道，故道「無所不在」也。大宗師云：

「夫道有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老」。（莊子卷三頁十）

道爲天地萬物所以生之總原理，故「自本自根」，無始無終而永存，天地萬物皆依之生生不已也。

道之作用，亦係自然的；故曰：

「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」（天地，莊子卷五頁二）

天卽自然之義，故曰：

「無爲爲之之謂天。」（同上）

又曰：

「天在內，人在外。……牛馬四足是謂天，落（同絡）馬首，穿牛鼻，是謂人」。（秋水，莊子卷六頁二十一）

「道兼於天」卽老子所說「道法自然」之義也。

道卽天地萬物所以生之總原理，此原理卽表現於萬物之中。天道云：

「吾師乎！吾師乎！齏萬物而不爲戾，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地，刻彫衆形而不爲巧；此之謂天樂。」（莊子卷五頁二十四）

所以者何？道卽表現於萬物之中，故萬物之自生自長，自毀自滅。一方面可謂係道所爲，而一方面亦可謂係萬物之自爲也。「吾何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」（秋水，莊子卷六頁二十）齊物論云：

「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？」（莊子卷一頁二十一）

萬物之所以如此，「咸其自取，」所謂「夫固將自化」也。惟其如此，故道可「無爲而無不爲，」如老子所說。

道非事物，故可稱之爲「無。」天地云：

「泰初有『无』，无有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。流動而生物，物生成理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。」（莊子卷五頁八至九）

泰初有「无，」无卽道也。老子云：「道生一。」莊子亦以道爲「一」之所起，有一而未

形。」德者得也；「物得以生謂之德。」由此而言，則天地萬物所以生之總原理，卽名曰道；各物個體所以生之原理，卽名曰德。故曰：

「形非道不生；生非德不明。」（天地，莊子卷五頁四）

惟因道德同是物之所以生之原理，所以老莊書中，道德二字，並稱列舉。江袤云：

「道德實同而名異。……無所不在之謂道，自其所得之謂德。道者，人之所共由；德者，人之所自得也。試以水爲喩。夫湖海之涵浸，與坳堂之所畜，固不同也；其爲水有異乎？江河之流注，與溝澮之湍激，自其所得如是也。謂之實同名異，詎不信然？」（焦竑老子翼卷七引，漸西村舍刊本，頁三十八）

江氏謂道者人之所共由，德者人之所自得。頗能說明道德之所以同，及其所以異。不過依莊學之意，則應云道者物（兼人言）之所共由，德者物之所自得耳。物之將生，由無形至有形者，謂之命；及其成爲物，則必有一定之形體。其形體與其精神，皆有一定之構造與規律，所謂「各有儀則」，此則其性也。

(三)變之哲學

然物之形體，非一成不變者。依莊學所見，天地萬物，無時不在變化中。故曰：

「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」（齊物論．莊子卷一頁二十四）

又秋水篇云：

「物之生也，若驟若馳。无動而不變，无時而不移。」（莊子卷六頁二十）

又寓言篇云：

「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫。是謂天均；天均者，天倪也。」（莊子卷九頁十三）

「天均」，齊物論作「天鈞」。「天鈞」謂之鈞者，喻其運行不息也。上文謂惠施之哲學，可謂爲變之哲學；莊學亦變之哲學也。

（四）何爲幸福

凡物皆由道而各得其德，凡物各有其自然之性。苟順其自然之性，則幸福當下卽是，不須外求。莊子逍遙遊篇，故設爲極大極小之物，鯤鵬極大，蜩鳩極小。「鵬之徙

於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」（莊子卷一頁二）蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲？」（莊子卷一頁四）此所謂「故極小大之致，以明性分之適。……苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」（郭象莊子注卷一頁一至四）物如此，人亦然。逍遙遊云：

「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」（莊子卷一頁七）

笛卡兒曰：「在人間一切物中，聰明之分配，最爲平均，因即對於各物最難滿足之人，皆自以其自己之聰明爲甚豐，而不求再多。」（方法論第一頁）蓋各人對於其自己所得於天者，皆極滿足也。馬蹄篇云：

「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁。萬物羣生，連屬其鄉。禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎无知，其德不離。同乎无欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。」（莊子卷四頁十二）

又天道篇，老聃謂孔子云：

「夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？噫，夫子亂人之性也！」（莊子卷五頁三十至三十一）

「天地固有常」等，乃自然的，天然的，即所謂「天」也。「放德而行，循道而趨，」即隨順人及物之性也。天道篇云：

「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。……與天和者，謂之天樂。」（莊子卷五頁二十三）

隨順人及物之性，即與天和，即天樂也。

政治上社會上各種制度，由莊學之觀點觀之，均只足以予人以痛苦。蓋物之性至不相同，一物有一物所認爲之好，不必强同，亦不可强同。物之不齊，宜即聽其不齊，所謂以不齊齊之也。一切政治上社會上之制度，皆定一好以爲行爲之標準，使人從之，此是强不齊以使之齊，愛之適所以害之也。至樂篇云：

「昔者海鳥止於魯郊。魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰌鰷，隨行列而止，委蛇而處。彼唯人言之惡聞，奚以夫譊譊爲乎？咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與環而觀之。魚處水而生，人處水而死。彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義止於適；是之謂條達而福持。」（莊子卷六頁三十五）

「不一其能，不同其事；名止於實，義止於適。」故無須定一一定之規矩準繩，而使人必從之也。聖人作規矩準繩，制定政治上及社會上各種制度，使天下之人皆服從之。其用意雖未嘗不善，其用心未嘗不爲愛人，然其結果則如魯侯愛鳥，愛之適所以害之。故莊學最反對以治治天下，以爲欲使天下治，則莫如以不治治之。應帝王篇云：

「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而无容私焉，而天下治矣。」（莊子卷三頁三十）

在宥篇云：

「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉。」（莊子卷四頁二十六）

所以不治天下而天下自治者，蓋天下之人，其所好雖不同，而莫不願治；故曰：

「以爲一世蘄乎亂，（治也）孰弊弊焉以天下爲事？」（逍遙遊，莊子卷一頁十三）

又曰：

「天下均治之爲願，而何計以有虞氏爲？」（天地，莊子卷五頁十七）

既「天下均治之爲願」，故聽其自然而自治矣。莊學亦主張以不治治天下，然其立論之根據，則與老學不同也。

如不隨順人之性，而强欲以種種制度治之，則如絡馬首，穿牛鼻，以人爲改天然，其結果適足以致苦痛，此各種人爲之通弊也。駢拇篇云：

「是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續。……」（莊子卷四頁四）

人爲之目的，多係截長補短，改造天然。故自有人爲，而人隨順天然之幸福失。既無幸福，亦無生趣。譬猶中央之帝，名曰混沌，本無七竅；若强鑿之，則七竅開而混沌已死矣。（見應帝王）秋水篇云：

「無以人滅天，無以故滅命，」（莊子卷六頁二十一）

以人爲改天然，卽「以人滅天，」「以故滅命」也。

(五)自由與平等

由上觀之，可知莊學中之社會政治哲學，主張絕對的自由，蓋惟人皆有絕對的自由，乃可皆順其自然之性而得幸福也。主張絕對的自由者，必主張絕對的平等，蓋若承認人與人物與物間，有若何彼善於此，或此善於彼者，則善者應改造不善者使歸於善，而卽亦不能主張凡物皆應有絕對的自由矣。莊學以爲人與物皆應有絕對的自由，故亦以爲凡天下之物，皆無不好，凡天下之意見，皆無不對。此莊學與佛學根本不同之處。蓋佛學以爲凡天下之物皆不好，凡天下之意見皆不對也。齊物論篇云：

「且吾嘗試問乎女。民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猨，猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游，毛嬙，麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」（莊子卷一頁三十八至三十九）

若必執一以爲正色，則「四者孰知天下之正色哉？」若不執一以爲正色，則四者皆

天下之正色也。猶之海鳥之「浮江湖，」「食鰌鰷，」與魯君之「奏九韶，」「具太牢，」其養雖絕不相同，然皆爲天下之正養也。

人之意見，萬有不齊，如有風時萬竅之怒號，如齊物論開端所說者，究孰爲是，孰爲非？果能以當時所謂「辯」者「明是非」乎？齊物論篇云：

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，若果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黮闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？」（莊子卷一頁四十四至四十五）

此明「辯」不能定是非也。蓋若必執一以爲是，則天下人之意見，果孰爲是？正與上述之孰爲正處正味正色同一不能決定也。若不執一以爲是，則天下人之意見皆是也。惟其皆是，故聽其自爾，而無須辯矣。齊物論篇云：

「是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。

化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（莊子卷一頁四十五至四十六）

視天下之意見，皆如自然之「化聲」，皆如齊物論所謂之「鷇音」。鳥鳴風響，未聞人欲爭其是非，而何獨對於人之言論斤斤評論其是非哉？故聽其自爾可矣。

執此原理以應付當時學術界中之爭辯，齊物論篇云：

「夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷇音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰，彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰，莫若以明。」（莊子卷一頁二十六至二十八）

此所說「彼是」，似亦駁公孫龍之說。公孫龍名實論以為彼只是彼，此只是此。（見上

第九章第六節引）莊學則以爲彼是乃相對的。故曰：「彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。」彼是互相謂爲彼是，儒墨之互相是非，亦猶是也。若於「儒墨之是非，」必執一以爲是，則「彼亦一是非，此亦一是非，」如環無端，不可窮矣。惟知「道惡乎往而不存，言惡乎存而不可」者，視「儒墨之是非」與「鷇音」同爲天然之「化聲，」故聽其自爾，所謂「是以聖人不由而照之於天」也。此所謂「以明」也。有所是則有所非，有所非則有所是；故是非乃相對待的，所謂「偶」也；彼是亦然。若聽是非彼是之自爾而無所是非彼是，則無偶矣。故曰「彼是莫得其偶，謂之道樞」也。彼此互相是非，「是亦一無窮，非亦一無窮，」如一環然。不與有所是非者爲循環之辯論，而立於環中以聽其自爾，則所謂「樞始得環中，以應無窮」也。齊物論篇又曰：

「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」（莊子卷一頁三十二）

「天鈞」者，寓言篇亦言「天均」「天倪。」「天鈞天倪」皆謂萬物自然之變化；「休乎天鈞，」卽聽萬物之自然也。聖人對於物之互相是非，聽其自爾，故其態度，卽是不廢是非而超過之，「是之謂兩行。」

用此觀點以觀物，卽以道之觀點觀物也。秋水篇曰：

「以道觀之，物无貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數等矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所无而无之，則萬物莫不无。知東西之相反而不可以相无，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操覩矣。……以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。无拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施。无一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其无私德。繇繇乎若祭之有社，其无私福。泛泛乎其若四方之无窮，其无所畛域。兼懷萬物，其孰承翼？是謂无方。萬物一齊，孰短孰長？道无終始，物有死生。不恃其成，一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。」（莊子卷六頁十六至二十）

世俗以人在政治上社會上之階級分別貴賤，是「貴賤不在己」也。就物之本身言，則皆「自貴而相賤」。如逍遙遊所說小鳥之笑大鵬是也。然此皆依有限之觀點，以觀物也。若能超越有限，自無限之點以觀物，卽所謂「以道觀之」也。以道之觀點觀物，卽見物無不齊矣。若更能與道合一，則不作一切分別而達「萬物與我爲一」之

境界。此點下文另詳。

或曰：莊學以「兩行」爲是，是仍有所是非也。此點齊物論亦已言之。齊物論篇曰：

「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。……今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。」（莊子卷一頁三十三至三十五）

莊學以「兩行」爲是，亦有所是非，是亦與別人之有所是非者爲同類；然以「兩行」爲是，是欲超出是非，則又與別人之有所是非者不類。故曰：「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？」以超出是非爲是，尙不免有有所是非之嫌，況真有所是非乎？故曰，「自無適有，以至於三，而況自有適有乎？」故「無適焉，因是已。」

(六)死與不死

凡物皆無不好，凡意見皆無不對，此齊物論之宗旨也。推而言之，則一切存在之形式，亦皆無不好。所謂死者，不過吾人自一存在之形式轉爲別一存在之形式而已。如吾人以現在所有之存在形式爲可喜，則死後吾人所得之新形式，亦未嘗不可喜。大宗師篇曰：

「特犯（同逢）人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也。其爲樂可勝計耶？」（莊子卷三頁九）

齊物論篇曰：

「予惡乎知悅生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者旦而哭泣；夢哭泣者旦而田獵。方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。」（莊子卷一頁四十三至四十四）

秋水篇云：「道无終始；物有死生。」郭象註云：「死生者，無窮之變耳，非終始也。」（莊

子卷六頁二十）知此理也，則可齊生死矣。大宗師篇曰：

「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？且夫得者時也，（郭云：「當所遇之時，世所謂得。」）失者順也。（郭云：「時不暫停，隨順而往，世謂之失。」）安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。」（莊子卷三頁十六）

哀樂不能入，即以理化情也。斯賓諾莎（Spinoza）以情感爲「人之束縛」（Human bondage）。若有知識之人，知宇宙之真相，知事物之發生爲必然，則遇事不動情感，不爲所束縛，而得「人之自由」（Human freedom）矣。譬如飄風墜瓦，擊一小兒與一成人之頭。此小兒必憤怒而恨此瓦，成人則不動情感，而所受之痛苦亦輕。蓋成人之知識，知瓦落之事實之真相，故「哀樂不能入」也。養生主篇謂秦失謂哭老聃之死者云：

「是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」（莊子卷二頁六）

死爲生之天然的結果，對此而有悲痛愁苦，是「遁天倍情」也。「遁天」者必受刑，

卽其悲哀時所受之痛苦是也。若知「得者時也，失者順也，安時而處順，」則「哀樂不能入，」「不受「遁天之刑」」而如懸之解矣。其所以能以如此者，則以理化情也。至樂篇謂莊子妻死，鼓盆而歌，答惠子問曰：

「是其始死也，我獨何能无概然？察其始而本无生，非徒无生也，而本無形，非徒無形也，而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」（莊子卷六頁三十二）

莊子始亦不能「無慨然，」此情也。「後察其始」云云，卽以理化情也。以理化情，則「哀樂不能入」矣。

自又一方面言之，則死生不但可齊，吾人實亦可至於無死生之地位。德充符篇云：

「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子卷二頁三十）

田子方篇云：

「草食之獸，不疾易藪；水生之蟲，不疾易水，行小變而不失其大常也，……夫天下者，萬物之所一也

得其所一而同焉，則四肢百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎？」（莊子卷七頁三十四）

大宗師篇云：

「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遯，若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也。……故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係而一化之所待乎？」（莊子卷三頁八至十）

宇宙間之物，無論吾人如何藏之，終有失之之可能。但若以整個的宇宙藏於整個的宇宙之中，則更無地可以失之。故吾人之個體如能與宇宙合一，「得其所一而同焉」，則宇宙無終始，吾亦無終始；宇宙永久，吾亦永久矣。此所謂「遊於物之所不得遯而皆存」也。大宗師篇曰：

「吾猶守而告之，三日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。其名爲攖寧。攖寧也者，攖

而後成者也。」（莊子卷三頁十三至十四）

成玄英云「外，遺忘也。」（莊子疏）先忘天下，次忘所用之物，次併己之生而忘之。於此時則所處爲另一境界，一切一新，如晨起時所經驗者，所謂「朝徹」也。此時惟見有「得其所一而同焉」之一，所謂「見獨」也。既同於此一，則「无古今」而「入於不死不生，」卽超時間而永存也。由此可知，忘生則得不死；若不忘生，則不能也。所謂「殺生者不死，生生者不生」也。至此境界者，不作一切分別，故「無不將也，無不迎也。」在此情形中所有之經驗，卽純粹經驗也。

（七）純粹經驗之世界

由上述可知在純粹經驗中，個體卽可與宇宙合一。所謂純粹經驗（Pure experience）卽無知識之經驗。在有純粹經驗之際，經驗者，對於所經驗，只覺其是「如此」（詹姆士所謂"that"）而不知其是「什麽」（詹姆士所謂"what"）。詹姆士謂純粹經驗，卽是經驗之「票面價値」（Face value），卽是純粹所覺，不雜以名言分別，（見詹姆士急

遺的經驗主義"Essays in Radical Empiricism"三十九頁）佛家所謂現量，似即是此。莊學所謂真人所有之經驗，即是此種。其所處之世界，亦即此種經驗之世界也。齊物論篇云：

「古之人其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」（莊子卷一頁三十一）

有經驗而不知有物，不知有封（部分別）不知有是非，愈不知則其經驗愈純粹。在經驗之中，所經驗之物，是具體的；而名之所指，是抽象的。所以名言所指，實只經驗之一部。譬如「人」之名之所指，僅係人類之共同性質。至於每個具體的人之特點個性，皆所不能包括。故一有名言，似有所成而實則有所虧也。郭象注云：

「夫聲不可枚舉也。故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴絃者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故有成而虧之者，昭文之鼓琴也。不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。」（同上）

凡一切名言區別，皆是如此。故吾人宜只要經驗之「票面價值」，而不須雜以名言

區別。齊物論篇云：

「可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然謂之道。」（莊子卷一頁二十九至三十）

凡物可卽可，然卽然，不必吾有意識的可之或然之也。莛卽莛，楹卽楹，厲卽厲，西施卽西施，不必我有意識的區別之也。有名言區別卽有成，有成卽有毀。若純粹經驗，則无成與毀也。故達人不用區別，而止於純粹經驗，則庶幾矣。其極境雖止而又不知其爲止。至此則物雖萬殊，而於吾之知識上實已無區別。至此則真可覺「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣。

莊子書中所謂「心齋」「坐忘」，蓋卽指此境界。所謂「心齋」者，人間世篇云：

「若一志，无聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，（本作聽止於耳，依俞樾校改）心止於符。氣也者，虛而待物者也。惟道集虛。虛者，心齋也。」（莊子卷二頁十三）

大宗師篇曰：

「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通，此謂坐忘。』」（莊子卷三頁二十六）

所謂「心齋」，「坐忘」，皆主除去思慮知識，使心虛而「同於大通，」在此情形中所有之經驗，卽純粹經驗也。上節所講「外天下，」「外物，」意亦同此。天地篇曰：

「性修反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大，合喙鳴。（郭云：「無心於言而自言者，合於喙鳴。」）喙鳴合，與天地爲合，其合緡緡，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」（莊子卷五頁九）

所謂玄德，亦卽真人在純粹經驗中之狀況也。大宗師篇中所說真人所處之境界，卽是如此。故曰：

「古之眞人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之眞人，不知悅生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，

不以人助天是之謂眞人。」（莊子卷三頁三至四）

眞人無思慮知識，「心虛」而「同於大通，」故能有「其寢不夢」等諸德也。上節所講「無不將也無不迎也，」意亦同此。

【註】上文謂莊學於言之外，又言無言；於知之外，又言不知；（第九章第四節）於此可見矣。然莊學所說之無知，乃經過知之階級實即知與原始的無知之合也。此無知經過知之階級，與原始的無知不同。對於純粹經驗，亦應作此分別。如小兒初生，有經驗而無知識；其經驗爲純粹經驗，此乃原始的純粹經驗也。經過有知識的經驗再得純粹經驗，此再得者已比原始的純粹經驗高一級矣。「玄德」「若愚」「若昏，」非「愚」「昏」也，「若」愚「若」昏而已。不過莊學於此點，似未十分清楚。

（八）絕對的逍遙

人至此境界，始可絕對的逍遙矣。蓋一切之物，苟順其性，雖皆可以逍遙，然一切物之活動，皆有所倚賴，卽逍遙遊篇中所謂「待。」逍遙遊篇曰：

「列子御風而行，泠然善也。旬有五日而後返。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者

也。」（莊子卷一頁八）

列子御風而行，無風則不得行，故其逍遙有待於風。推之世上一般人，或必有富貴而後快，或必有名譽而後快，或必有愛情而後快，是其逍遙有待於富貴名譽，或愛情也。有所待則必得其所待，然後逍遙；故其逍遙亦爲其所待所限制，而不能爲絕對的。若夫「心齋」「坐忘」之人，既已「以死生爲一條，可不可爲一貫」（德充符篇中語）其逍遙卽無所待，爲無限制的，絕對的。逍遙遊篇曰：

「若夫乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮者，彼且惡乎待哉？故曰至人無己，神人無功，聖人無名。」（同上）

「乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮者，」卽與宇宙合一者也。其所以能達此境界者，則因其無己，無功，無名，而尤因其無己。

如此之人，謂之至人。齊物論篇曰：

「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢冱而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。（郭云：「夫神全形具而體與物冥者，雖涉至變，而未始非我，故蕩然無蠆介於胸中也。」）若然者，乘雲氣，（郭云：「寄物而行，非我動也。」）騎

日月，(郭云：「有晝夜而無死生也。」)而遊乎四海之外，(郭云：「夫唯無其知而任天下之自爲，故馳萬物而不窮也。」)死生無變於己，(郭云：「與變爲體，故死生若一。」)而況利害之端乎？(郭云：「況利害於死生，愈不足以介意。」)

(莊子卷一頁四十)

至人無入而不自得，此逍遙之極致也。

此莊學中之神祕主義也。神祕主義一名詞之意義，在第六章中已詳。第六章謂如孟子哲學中有神祕主義，其所用以達到神祕主義的境界之方法，爲以「強恕」「求仁，」以至於「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之境界。莊學所用之方法，乃在知識方面取消一切分別，而至於「天地與我並生，而萬物與我爲一」之境界。此二方法在中國哲學史中分流並峙，頗呈奇觀。不過莊學之方法，自魏晉而後，卽無人再講。而孟子之方法，則有宋明諸哲學家爲之發揮提倡，此其際遇之不同也。(詳見拙著中國哲學中之神祕主義，見燕京學報第一期)莊學尤可異者，卽其神祕主義不需要惟心論的宇宙。此點莊學亦與斯賓諾莎之哲學合。

（九）莊學與楊朱之比較

觀乎此可知「隱者」及楊朱等之拘拘於以隱居避世爲「全生葆真」之法之陋也。山木篇云：

「莊子行於山中，見大木枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『无所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年。』夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？』主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？』莊子笑曰：『周將處乎材與不材之間。似之而非也；故未免乎累。若夫乘道德而浮遊，則不然。无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專爲。一上一下，以和爲量。浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪？此神農，黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！』」（莊子卷七頁十五至十六）

蓋吾人若不能「以死生爲一條，以可不可爲一貫」則在人間世，無論如何巧於趨避，終不能完全「免乎累。」所謂「萬物之情，人倫之傳，合則離，成則毀，廉則挫，尊則

議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？」無論材與不材，皆不能必其只受福而不受禍也。若至人則「死生無變於己，而況利害之端乎？」不以利害爲利害，乃利害所不能傷而真能「免乎累」者也。此「乘道德而浮遊」之人所以能「物物而不物於物」也。「物物而不物於物」者，卽對於一切皆爲主動而不爲被動也。

第十一章　墨經及後期墨家

(一)戰國時墨家之情形

韓非子顯學篇曰：

「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。」（韓非子卷十九，四部叢刊本，頁七）

莊子天下篇曰：

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲，已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應，以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世，至今不決。」（莊子卷十，四部叢刊本，頁二十九）

此戰國時墨家之情形也。此時有墨經。墨經之作，亦辯者之學之反動。蓋辯者所持之論，皆與吾人之常識違反。儒墨之學，皆注重實用，對於宇宙之見解，多根據常識。見辯

者之「然不然，可不可，」皆以爲「怪說觭辭」而競起駁之。然辯者立論，皆有名理的根據，故駁之者之立論，亦須根據名理。所以墨家有墨經，儒家有荀子之正名篇，皆擁護常識，駁辯者之說。儒墨不同，而對於反辯者則立於同一觀點。蓋儒墨乃從感覺之觀點以解釋宇宙；而辯者則從理智之觀點以解釋宇宙也。

在另一方面，儒墨俱受辯者之影響，故於發揮其自己學說之時，立論亦均較前精確；壁壘均較前森嚴。試以本章所論墨子六篇與墨子中之他篇比，以荀子與論語孟子比，便可見矣。

墨經之成就，比荀子正名篇爲高；蓋原來墨家本較儒家重辯。墨子云：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也。」（貴義篇，墨子卷十二，孫詒讓墨子閒詁，涵芬樓影印本，頁八）又云「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察。」（修身篇，墨子卷一頁七）言有三表，皆「務爲智，」「務爲察」也。又墨子貴義篇謂：「子墨子南遊使衞，關中載書甚多。」（墨子卷十二頁五）耕柱篇云：

「公孟子曰：『君子不作術（同述）而已。』子墨子曰：『不然。……吾以爲古之善者則誅（卽述之誤）

之；今之善者則作之。欲善之益多也。」」（墨子卷十一頁二十二至二十三）

莊子天下篇亦謂「墨子好學而博，不異，不與先王同。」即墨經亦可見墨子後之墨者之「好學而博」也。

汪中墨子序謂：「經上至小取六篇，當時謂之墨經。莊周稱相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲，己齒，鄧陵子之屬，以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應者也。」（述學）此說別無證據，但大取小取二篇，亦爲戰國時作品，其內容與經及經說大致相同。茲亦以之附於墨經中。

晉人魯勝，稱經上下，經說上下，爲「墨辯。」胡適之先生因之，稱經上下，經說上下，大取，小取爲「墨辯；」又以作「墨辯」者爲「別墨。」按墨經中雖亦有「堅白同異之辯，」「觭偶不仵之辭，」然其主要目的，在於闡明墨學，反對辯者。「墨辯」之名，魯勝以前無有也。墨家各派，「倍譎不同，」「相謂別墨，」即互相指爲非墨學正統，非自謂「別墨」也。然皆「以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，」則紛亂之中，仍有統一存焉。蓋墨者之鐵的組織，尚未崩潰也。

(二)墨經中之功利主義

功利主義爲墨子哲學之根本，但墨子雖注重利，而未言何以須重利。墨經則更進一步，與功利主義以心理的根據。經上云：

「利，所得而喜也。」(墨子卷十頁五)經說云：「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。」(墨子卷十頁二十)

「害，所得而惡也。」(墨子卷十頁五)經說云：「得是而惡，則是害也；其利也，非是也。」(墨子卷十頁二十)

吾人之所喜者爲利，吾人之所惡者爲害。故趨利避害，乃人性之自然，故功利主義，爲吾人行爲之正當標準也。邊沁云：

「『天然』使人類爲二種最上威權所統治；此二威權，卽是快樂與苦痛。只此二威權，能指出人應做什麼，決定人將做什麼。功利哲學，卽承認人類服從此二威權之事實，而以之爲哲學之基礎。此哲學之目的，在以理性法律，維持幸福。」(邊沁道德立法原理導言 "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation" 一頁)

墨經正是如此主張。邊沁所謂快樂苦痛，墨經謂之利害，卽可以致快樂苦痛者也。邊

氾所謂理性，墨經謂之智。欲是盲目的，必須智之指導，方可趨將來之利而避將來之害。經說上云：

「爲欲薪（斫也，本作䵹，依孫校改）指，智不知其害，是智之罪也。若智之愼之（本作文，依孫校改）也，無遺於其害也，而猶欲薪之，則離之。是猶食脯也，騷之利害（孫云：「疑言臭之善惡。」）未可知也；欲而騷，是不以所疑止所欲也。牆外之利害，未可知也；趨之而得刀（本作力，依孫校改），則弗趨也，是以所疑止所欲也。」（墨子卷十頁二十六）

智之功用，在於逆覩現在行爲之結果。結果既已逆覩，智可引導吾人，以趨利避害，以捨目前之小利而避將來之大害，或以受目前之小害而趨將來之大利。此卽所謂「權」。大取篇云：

「於所體之中而權輕重之謂權。權非爲是也，亦（本作非，依孫校改）非爲非也；權，正也。斷指以存擘，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指以免身，利也；其遇盜人，害也。……利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。」（墨子卷十一頁二）

經上云：

「欲正權利，惡正權害。（惡上原有且字，依孫校刪）」（墨子卷十頁六）經說云：「權（原作伏，依孫校改）者，兩而無偏。」（墨子卷十頁二十六）

權「於所體之中而權輕重」「兩而無偏。」蓋「功利哲學」以爲人所取及所應取之利，非目前之小利，乃將來之大利。人所避及所應避之害，非目前之小害，乃將來之大害。故可欲者不必卽爲利，必吾人依「正權」所以爲之可欲者乃爲利。可惡者不必卽爲害，必吾人依「正權」所以爲可惡者，乃爲害也。

【註】案荀子不苟篇曰：「欲惡取舍之權見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。如是，則常不失陷矣。凡人之患偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者；是以動則必陷，爲則必辱；是偏傷之患也。」（荀子卷二，四部叢刊本，頁九）荀子所說，正與墨經意同。

本此觀點，墨經爲諸道德下定義，指出道德之要素爲「利。」經上云：

「義，利也。」（墨子卷十頁二）經說云：「義，志以天下爲愛，（原作芬，依孫校改）而能能利之，不必用。」

（墨子卷十頁十八）

「忠，利君（原作以爲利而強低，依張純一校改）也。」（墨子卷十頁三）經說云：「忠，以君爲強，而能能利君，不必容。（原作忠不利弱子亥足將入止容，依張純一校改）」（墨子卷十頁十八至十九）

「孝，利親也。」（墨子卷十頁三）經說云：「孝，以親爲愛，（原作芬，依孫校改）而能能利親，不必得。」（墨子卷十頁十九）

「功，利民也。」（墨子卷十頁六）經說云：「功，不待時，若衣裘。」（墨子卷十頁二十一）

「義，志以天下爲愛而能能利之，不必用。」「下能字，善也。能能利之，言能善利之也。不必用，言不必人之用其義也。」（孫詒讓說）「忠，以君爲強」，「即荀子臣道篇「強君」之義，不必容，謂不必見容於君也。」（張純一說）「能能利親，亦謂能善而利之也。不必得，謂不必中親之意。」（孫詒讓說）墨家之道，「反天下之心」，（莊子天下篇）墨者自知之矣。「功不待時」者，公孟篇云：「亂則治之，譬猶噎而穿井也，死而求醫也。」（墨子卷十二頁十三）亂則治之，乃「待時」之功，不若「不待時」之功之爲利更大也。此皆以利爲諸道德之要素也。

（三）論知識

墨經爲欲擁護常識，反對辯者特立論就知識論（Epistemology）方面說知識之性質及其起源。經上云：

「知，材也。」（墨子卷十頁一）經說云：「知材；知也者，所以知也，而不必知，（原作「而必知，」依胡適之先生校改）若明。」（墨子卷十頁十七）

此知乃吾人所以能知之才能。有此才能，不必卽有知識。如眼能視物，乃眼之「明；」但眼有此「明」不必卽有見。蓋能見之眼須有所見，方可有見；能知之知須有所知，方可有知也。經上云：

「知，接也。」（墨子卷十頁二）經說云：「知，知也者，以其知遇（原作過，依孫校改）物而能貌之，若見。」（墨子卷十頁十七）

此知乃能知遇所知所生之知識，人之能知卽「所以知」之官能，遇外物卽所知，卽可感覺其態貌。如能見之眼，見所見之物，卽可有見之知識。經上云：

「𢜔（今畢本作恕。道藏本，吳鈔本，明嘉靖本均作𢜔）明也。」（墨子卷十頁二）經說云：「𢜔，𢜔（原皆作恕）也者，以其知論物而其知之也著，若明。」（墨子卷十頁十七）

吾人能知卽「所以知」之官能，遇外物卽所知，不但能感覺其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且知其爲樹。知其爲樹，卽將此個體的物列於吾人經驗中之樹之類中，此所謂「以知論物」也。如此則凡樹所有之性質，吾雖尚未見此樹，亦敢斷其必有。於是吾人對於此個體的物之知識乃明確，所謂「其知之也著」也。

此外尚有一種知識，吾人不從感覺得來。經下云：「知而不以五路，說在久。」（墨子卷十頁九）經說云：「知，（舊作智下同）以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以目見，若以火見。」（墨子卷十頁四十七）五路者，五官也。官而名以路者，謂感覺所經由之路也。人之得知識多恃五路；荀子所謂「緣天官」是也。例如「見」之成須有目及火（卽光）。若無目則不能成見也。所謂「惟以五路知」也。然亦有不以五路知而得之知識，如對於「久」之知識是也。久

者，經上云：

「久，彌異時也。」（墨子卷十頁六）經說云「久，合古今旦莫。（卽暮字）（原作今久古今且莫，依胡適之先生校改）」（墨子卷十頁二十一）

「宇，彌異所也。」（墨子卷十頁六）經說云「宇，家（卽蒙）東西南北（原作東西家南北，依胡適之先生校改）」（墨子卷十頁二十一）

久卽時間，宇卽空間。吾人對於時間之知識，固非由五官得來也。

經上云：

「慮，求也。」（墨子卷十頁一）經說云「慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。」（墨子卷十頁十七）

此條所說，爲有目的之知識活動。吾人運用知識，以求達到一目的。此知識活動卽謂之慮，卽「知之有求」者。睨爲目之斜視。張目見物，不必有目的。若睨而斜視，則必爲「知之有求」者也。但此等知不必卽得其所求；所謂「而不必得之」也。

人之能知之才能，墨經認爲吾人生命之要素。經上云：

「生，刑（同形）與知處也。」（墨子卷十頁五）經說云「生，形（原作楹，依畢校改）之生，常（原作商，依孫校

改）不可必也。」（墨子卷十頁十九至二十）

又云：

「臥，知無知也。」（墨子卷十頁五）

形之有知者爲生否則爲死。有知而無知，（有知之才能而無知之事實）爲臥；無知而無知爲死。

此外墨經又就邏輯方面論吾人知識之來源及其種類。經上云：

「知，聞，說，親，名，實，合，爲。」（墨子卷十頁五）經說云「知，傳受之聞也。方不障說也。身觀焉親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦合也。志行，爲也。」（墨子卷十頁二十八）

「聞，說，親，」謂吾人知識之來源。「名，實，合，爲，」謂吾人知識之種類。今分論之。

「聞」謂吾人由「傳受」而得之知識。在歷史方面，吾人所有之知識，多屬此類。

「說」謂吾人所推論而得之知識。經下云：

「聞所不知若所知，則兩知之。」（墨子卷十頁十五）經說曰：「聞在外者所不（鄧高鏡先生云：「衍不字。」）知也。或曰『在室者之色若是其色』是所不知若所知也。猶白若黑也，誰勝？是若其色也，若白者必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名以所明正所不知，不以所不知疑（同擬）所明。若以尺度所不

知長。外，親知也；室中，說知也。」（墨子卷十頁五十四）

吾人見室外之白物，而不知室內之物爲何色。或曰：「室內之物之色，與室外之物之色同。」吾人卽知室內之物之色之爲白而非黑。蓋天下之白物無窮，而皆在白物之名所指之類中。猶天下之馬無窮，而皆在馬之名所指之類中。吾人已知某物之可名爲白物，則不必見之而卽知其色之何似；吾人已知某物之可名爲馬，則不必見之而卽知其形貌之何若。此所謂「方不障」也。蓋吾人之知識，至此可不受時空之限制矣。名能使吾人就所已知推所未知。所謂「夫名以所明正所不知，不以所不知疑所明」也。

「親」謂吾人親身經歷所得之知識，卽吾人能知之才能與所知之事物相接而得之知識也。所謂「身觀焉」是也。一切知識，推究其源，皆以親知爲本。如歷史上所述諸事情，吾人對之，惟有聞知而已。然最初「傳」此知識之人，必對於此事有「身觀焉」之親知也。雖吾人未見之物，若知其名，卽可推知其大概有何性質爲何形貌，然吾人最始必對此名所指之物之有些個體，有「身觀焉」之親知也。知識論所論

之知識卽此等知識也。

次論吾人知識之種類有四。「名」謂對於名之知識。名所以謂實也；所謂「所以謂」也。經上云：

「名，達，類，私。」（墨子卷十頁五）經說云：「名，物，達也。有實必待之（原作文，依孫校改）名（原作多，依孫校改）也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。聲出口俱有名，若姓宇麗。（原作灑，依梁校改）」（墨子卷十頁二十七）

物之名指一切物，爲最高類（Summum Genus）之名，卽所謂「達名。」凡有個體，必用此名；故曰「有實必待之名也。」馬則指一類之物爲「類名。」僅此類之個體用此名；故曰：「若實也者，必以是名也。」「臧」爲指一人之固有名詞，卽所謂私名也。此名僅一個體可用；故曰「是名也止於是實也。」

【註】大取篇謂名有「以形貌命者，」有「以居運命者，」有「以舉量數命者。」「諸以形貌命者，若山丘室廟者皆是也。」「諸以居運命者若鄉里齊荆者皆是也。」「以舉量數命者」無說；望文生義，當係指數量諸名也。此三分法，甚不完備，疑有脫誤。

「實」謂吾人對於實之知識。實爲名之「所謂，」卽名之所指之個體也。

「合」謂吾人對於名實相合卽所謂「名實偶」之知識。墨經謂以名謂實之謂有三種。經上云：

「謂，移，舉，加。」（墨子卷十頁五）經說云：「謂命狗犬移也。（原作謂狗犬，命也。依伍非百校改）狗犬，舉也。叱狗，加也。」（墨子卷十頁二十八）

狗爲犬之未成豪者，卽犬之一種，謂「狗，犬也，」猶謂「白馬，馬也。」此移犬之名以謂狗移馬之名以謂白馬也。此所謂「移」也。「舉，擬實也。」（經上，墨子卷十頁五）「舉告以之（原作文，依孫校）名舉彼實也。」（經說上，墨子卷十頁二十）舉狗及犬之名，以汎指狗及犬之實，此所謂「舉」也。指一個體之狗而叱之曰：「狗！」意謂「此是狗，」是加此狗之名於此個體，卽所謂「加」也。吾人謂「狗是犬，」狗果是犬否？吾人謂「此是狗」此果是狗否？換言之，卽吾人所用之名，是否與實合，此吾人所須注意者。知吾人所用之名是否與實相合之知識，卽此所謂「合」也。

「爲」謂吾人知所以作一事情之知識。「志行，爲也。」吾人作一事情，必有作此

事情之目的，及作此事情之行爲；前者謂之「志」後者謂之「行」合「志」與「行」，總名曰「爲」「爲」有六種。經上云：

「爲，存，亡，易，蕩，治，化。」（墨子卷十頁六）經說云「爲，甲（原作早，依孫校改）臺，存也。病，亡也。買鬻，易也。消（原作霄，依孫校改）盡，蕩也。順長，治也。鼃鼠，（原作買，依孫校改）化也。」（墨子卷十頁二十八至二十九）

此依行爲之目的，卽所謂「志」之不同，將「爲」分類也。經上又云「已，成，亡。」經說云：「已，爲衣，成也。治病，亡也。」謂爲衣以成衣爲止，治病以無病爲止也。製甲築臺，以使其「存」爲目的，卽爲衣以成爲止之意，是以「存」爲「爲」也。治病以使無病爲目的，是以「亡」爲「爲」也。買賣以交易爲目的，是以「易」爲「爲」也。消滅除盡謂之蕩，吾人對於事物有時欲消滅除盡之，是以「蕩」爲「爲」也。順成長養謂之治，吾人有時對於事物欲順成長養之，是以「治」爲「爲」也。經上云：「化，徵易也。」（墨子卷十頁六）經說云「化，若鼃爲鶉。」（墨子卷十頁二十二）列子天瑞篇云「田鼠之爲鶉。」蓋古說鼃鼠皆可化爲鶉也。吾人有時對於事物欲使其逐漸變化，是以「化」爲「爲」也。吾人欲達吾人之「志」，必有相當之「行」。知如何「行」之知識，亦

名之曰「爲。」

墨子注重實用之觀念，墨經尙保存之於此可見矣。經下云：

「知其所以不知，說在以名取。」（墨子卷十頁九）經說云：「知，雜所知與所不知而問之。則必曰，是所知也，是所不知也。取去俱能之，是兩知之也。」（墨子卷十頁四十七）。

貴義篇云：「鉅（畢云：「當作豈，豈之假字。」）者，白也。黔者，黑也。雖明目者無以易之。兼白黑使瞽取焉，不能知也。故我曰：瞽不知白黑者，非以其名也；以其取也。」（墨子卷十二頁四）

能以名取者，卽能以知識應用於行爲也。

（四）論「辯」

吾人之知識之以言語表出者謂之「言。」經上云：

「言，出舉也。……言，口之利也。……執所言而意得見，心之辯也。」（墨子卷十頁五至六）經說云「故言也者，諸口能之出名（原作民，依孫校改）者也。名，（原亦作民）若畫俿也。言也，謂言猶石致也。」（墨子卷十頁二十）

貴義篇謂墨子云：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也。」（墨子卷十二頁八）墨者主張「言無務爲多而務爲智，無務爲文而務爲察。」故謂言須精堅如石，所謂「言猶石致」也。欲達此目的，則吾人之言須遵守一定之法則，卽小取篇所說「辯」之諸法則也。辯有廣義狹義。經及經說所說之辯，爲狹義之辯，依此說「辯」與「說」不同。經上云：

「說，所以明也。……攸不可，兩不可也。……辯，爭彼也。辯，勝當也。」（墨子卷十頁五）經說云：「彼，凡牛樞非牛，兩也無以非也。辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當，不當若犬。」（墨子卷十頁二十五至二十六）。

經說下又云：

「辯也者，或謂之是，或謂之非；當者勝也。」（墨子卷十頁四十四）

此以辯爲彼此爭辯之辯，若只（有）一說，（此說與上「說知」之說不同）此有所可，彼亦可之。此有所不可，卽有「攸不可」，彼亦不可之。是「兩不可也」。如此以牛樞（孫云：「疑木名」）爲非牛，彼亦以牛樞爲非牛，是「兩無以非」，何辯之有？若此以牛樞爲牛，彼以爲非

牛，是即有彼此之爭而辯，辯則「當者勝也。」此專以辯爲爭辯之辯，是狹義之辯也。小取篇所說之「辯，」則較此範圍爲大。小取篇云：

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。」（墨子卷十一頁九）

此謂辯之用有六：（一）明是非，（二）審治亂，（三）明同異，（四）察名實，（五）處利害，（六）決嫌疑。其方法爲「以名舉實，以辭抒意，以說出故。」所謂「以名舉實，」上文已詳。辭即今人所謂「命題，」合二名以表一意，乃謂之辭；所謂「以辭抒意，」亦即荀子正名篇所謂「兼異實之名以論一意」是也。經上云：

「故，所得而後成也。」（墨子卷十頁一）經說曰：「故，小故有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故有之必然，無之必不然，若見之成見也。（「大故」下依孫詒讓校）」（墨子卷十頁十七）

經上云：「端，體之無厚（原作序，依王校改）而最前者也。」有端不必即能成體；所謂「有之不必然，無之必不然也。」此所謂小故，今邏輯中稱爲必要原因。此所謂大故，今邏

輯中稱爲充足及必要原因。尙有充足原因，卽有之必然，無之不必不然之故，墨經未言。故爲一事之原因，「以說出故，」卽以言語說出一事之原因，亦卽以言語說明吾人所以持一辭之理由。所謂「說，所以明」也。

立說之方法有七。小取篇云：

「或也者，不盡也。假也者，今不然也。效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是也；不中效則非也。此效也。辟也者，舉也物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」（墨子卷十頁十）

「或也者，不盡也。」經上云：「盡，莫不然也。」一類事物對於一性質，有時非「莫不然。」如馬不必皆白。吾人於此只可謂馬或白，不能謂馬是白。有時吾人對於一事物之知識不完全，則對之亦只能作或然判斷。如彼馬是白，但吾人不知其果是白與否，亦只可謂彼馬或白。

「假也者，今不然也。」吾人對於事物，可虛擬條件而斷其在此條件下當有如何情形。如孔子曰：「如有用我者，期月而已可矣，三年有成。」「如有用我者，」非孔

子爲此言時之事實，乃孔子所虛擬之條件，所謂「今不然也。」

「效也者，爲之法也。」法者，經上云：

「法，所若而然也。」（墨子卷十頁五）經說云「法，意，規，圓，三也俱可以爲法。」（墨子卷十頁二十五）

經下云：

「一法者之相與也盡類，（此類字依王校改）若方之相合也，說在方。」（墨子卷十頁十四）經說云「一方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也。盡類猶方也，物俱然。」（墨子卷十頁五十一）

法爲公式，對於一類事物之公式，可適用於此一類之任何個體。如方物之類，有方木方石，木石雖異，然不害其爲方也。引申之，凡仿效一物而能成類此之物，則所效者爲「法，」而仿效所成之物爲「效。」譬之爲圓，或以意象中之圓，或以作圓之規，或以已成之圓，皆可爲爲圓之法。法定則效此法者皆成圓形。「故中效」之故，卽上文「以說出故」之故。故卽是成事之原因立論之理由。欲知所出之故是否爲真故，是否爲「有之必然，無之必不然」之故，莫如用此「故」作「法，」觀其是否「中效。」「中效」者，謂效之而亦然也。能證明其爲「所若而然」之法，然後知其卽是「所得而

後成」之故。故曰「故中效則是也，不中效則非也。」（自「凡仿效一物」以下至此，選錄胡適之先生小取篇新詁）墨子謂「言有三表。」此所說與墨子所說之第三表相同，不過此不專就政治上社會上諸理論言耳。

「辟也者，舉也物而以明之也。」孫詒讓云：「王云『也與他同。舉他物以明此物謂之譬。』潛夫論釋難篇云『夫譬喻也者，生於直告之不明，故假物之然否以彰之。』」（卷七，四部叢刊本，頁五）荀子非相篇云『談說之術，分別以喻之，譬稱以明之。』」（荀子卷三，四部叢刊本，頁十）

「侔也者，比辭而俱行也。」辟是以此物說明彼物，侔是以此辭比較彼辭。例如公孫龍子跡府篇載公孫龍謂孔穿曰：

「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之，王曰：『止。楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？』仲尼聞之曰：『……亦曰「人亡之，人得之」而已，何必楚？』若此仲尼異『楚人』於所謂『人』。夫是仲尼異『楚人』於所謂『人』，而非龍異『白馬』於所謂『馬』，悖。」（公孫龍子卷上，雙鑑樓縮印道藏六子本）

此卽是「比辭而俱行」也。

「援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。」援卽今人所謂「援例。」上所引公孫龍之言，亦有援例之意。

「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」「也者同也，」「也者異也」上兩也字皆當作「他」字。譬如吾人謂凡人皆死。人若詢其理由吾人當謂，因見過去之人皆死，現在之人及將來之人與過去之人同類，故可「推」知現在及將來之人亦須死也。吾人已觀察若干個體的事物，知其如此，遂以爲凡與所已觀察之諸例同類者，亦必如此。其所已觀察之諸例，卽是「其所取者。」其所未觀察之同類事物，卽是「其所不取。」因其「所不取」之事物與其「所取者」相同，故可下一斷語，謂凡類此者皆如此。此卽所謂「以類取，以類予」也。（自「侔也者」至此，胡適之先生說）

大取篇亦有所謂「語經。」「語經」者，言語之常經也。（孫詒讓說）大取篇云：

「語經，……三物必具，然後足以生。……夫辭（此二字依孫校增）以故生，以理長，以類行者也。立辭而不明於其所生，妄（原作忘，依顧校改）也。今人非道無所行，唯有強股肱而不明於道，其困也可立而待也。

「夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。」（墨子卷十一頁三至八）

此與小取篇所說大意相同，惜其詳不可知矣。

辟，侔，援，推，四法皆就物之同點，以吾人對於所已知之物之知識，展至於吾人所未知之物。然物之同有多種；故此等論斷，易陷於誤謬。小取篇云：

（五）墨經中「同異之辯」

「夫物有以同而不率遂同。辭之侔也，有所至而正。（孫詒讓云：「疑當作止。」）其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類，異故，則不可偏（孫詒讓云：「與徧同。」）觀也。」（墨子卷十一頁十）

物之異亦常不同。墨經對於同異，有詳細討論。經上云：

「同，異而俱於之一也。」（墨子卷十頁六）經說云：「同，（原作侗）二人而俱見是楹也。」（墨子卷十頁十二）

「同，重，體，合，類。」（墨子卷十頁六）經說云：「同，二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。」（墨子卷十頁二十九）

「異，二，不體，不合，不類。」（墨子卷十頁六）經說云：「異，二必（孫詒讓云：「必爲畢，古通用。」）異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。」（墨子卷十頁二十九）

「同異交得，放有無。」（墨子卷十頁六）經說云：「同異交得，於福家良恕，有無也。比度，多少也。免蚓還圜，去就也。鳥折用桐，堅柔也。劍尤早，死生也。處室子子，母長少也。兩絕勝，白黑也。中央，旁也。論行行學實，是非也。難宿，成未也。兄弟，俱適也。身處志往，存亡也。霍爲姓，故也。賈宜，貴賤也。」（墨子卷十頁二十九至三十）

此指出所謂同及異，均有四種。故謂此物與彼物同，彼物與此物同，其同同而所以同不必同也。如墨子與墨翟，二名俱指一實，是重同也。凡相「連屬」者，如手足頭目，同爲一人之一體，是體同也。凡「同所」，「俱處於室」，即同在一處者，如同室之人，同在一室之中，是合同也。同類之物，皆有相同之性質，是類同也。異亦有四種。必先知所謂同物之同，果爲何種之同；所謂異物之異，果爲何種之異，然後方可對之有所推論而不致陷於誤謬也。

此外不同類之物，有時亦可以同一名謂之。此亦吾人所應注意者也。經下云：

「異類不吡，說在量。」（墨子卷十頁九）經說云「異，木與夜孰長智與粟孰多爵親行價四者孰貴。…………」（墨子卷十頁三十四）

木與夜爲異類而均可以長短謂之智與粟爲異類而均可以多寡謂之，若因此而認爲同類，「則必困矣。」

此卽墨經中之「同異之辯」也。此「同異之辯」與「合同異」一派辯者之「同異之辯」宗旨不同。此雖不必爲駁彼而發，然依墨經之觀點，則惠施與莊子「合同異」之說，實爲誤謬。惠施謂「萬物畢同畢異」蓋因萬物雖異，皆「有以同」萬物雖同，皆「有以異」也。然萬物「有以同，」謂爲類同可也。因此而卽曰「萬物一體，」是以類同爲體同也，其誤甚矣。異亦有四種。謂萬物畢異，亦應指出其異爲何種，不能混言之也。「同異交得」一節，經說不甚明瞭。其大要似謂諸事物皆可有相反的性質，如有無，多少，去就，堅柔，死生，長少，白黑，中央與旁，是非，存亡，貴賤等，要視吾人從何方面觀察之耳。如一女子先爲「處室女」後爲「子之母，」是一人而亦長亦

少也。「一人對其弟爲兄，對其兄爲弟，是一人而亦兄亦弟，所謂「兄弟俱適」也。一人可身在此而志在彼，所謂「身處志往，存亡也。」「合同異」一派之辯者，利用此點，遂謂「白狗黑，」「龜長於蛇。」實則白狗雖亦可謂爲黑，龜亦可謂爲長，蛇亦可謂爲短，所謂黑白長短，雖無一定之標準，然在一辯論範圍內，所謂黑白長短，須用同一之標準。如龜固亦可謂爲長，但對於蛇則普通終爲短也。惠施莊子之學，雖另有其立足點，然其所用以「合同異」之辯論，實可受上述之攻擊也。

（六）墨經中「堅白之辯」

辯者「合同異」「離堅白，」墨經則主張離同異，合堅白。其離同異之說，已如上述。經上云：

「堅白不相外也。」（墨子卷十頁四）經說云「得二，堅白（此白字據孫校補）異處不相盈，相非，是相外也。」（墨子卷十頁二十五）

經下云：

「堅白，說在因。」（墨子卷十頁十二）經說云「堅得白，必相盈也。」（墨子卷十頁三十七）

「於一，有知焉有不知焉，說在存。」（墨子卷十頁十六）經說云「於石一也，堅白二也，而在石，故有智焉有不智焉可。」（墨子卷十頁四十四）

「不可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與修。（原作循，據俞校改）」（墨子卷十頁八）經說云「見不見離，一二不相盈，廣修堅白。」（墨子卷十頁三十四）

此主張合堅白，卽「堅白不相外」，以駁公孫龍「離堅白」，卽堅白必相外之說也。公孫龍子堅白論謂：「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅。得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見離，一一不相盈，故離。」（公孫龍子卷下） 此公孫龍就知識論證明堅與白爲二獨立的共相，上文已詳。（見第八章）堅白論中又述難者之言曰：「目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白。……堅白域於石，惡乎離？」「石之白，石之堅，見與不見，二與三，若廣修而相盈也，其非舉乎？」（同上）墨經此處所說，正彼難者之言，以爲堅白相盈，不相外，同在於石，所謂「存」也。吾人視石，得白不得堅；吾人拊石，得堅不得白；然此自是吾人之知與不知耳，非關石

之有無堅與白也。堅一也，白二也，因見不見離，而謂一二不相盈。然見與不見，與石之有無堅白無關。堅白在石，實如廣修之縱橫相涵也。所謂「不可偏去而二」也。此駁公孫龍就知識論證明堅白爲二之說。堅白若不在一處，如白雪中之白，與堅石中之堅，則「異處不相盈，」「堅非白，白亦非堅，堅白「相非，」可謂爲「相外。」若堅白石，則堅白俱「域於石，」合而同體，則堅內有白，白內有堅；經說上所謂「堅白之攖相盡；」所謂「無堅得白，必相盈也，」是「堅白不相外也。」此駁公孫龍就形上學證明堅白爲二之說。

【註】經下云「不堅白，說在無久與宇。」（墨子卷十頁十一至十二）經說中無無久與宇之說。吾人可推想，此條係謂若無時空，則亦無堅白。似駁公孫龍「天下未有若堅而堅藏」之說。

經下云：

「有指於二而不可逃，說在以二累。」（墨子卷十頁十六）經說云「有指，子智是，有（同文）智是吾所无（原作先，依孫校改）舉，重則子智是，而不智吾所无（原亦作先）舉也，是一謂，有智焉，有不智焉，可。若智之，則當指之（同此）智告我，則我智之。兼指之，以二也。衡指之，參直之也。若曰，必獨指吾所舉，毋指（原作

舉，依梁校改）吾所不舉。則者（猶此也）固不能獨指。所欲指（原作相，依孫校改）不傳，意若未恔。（原作校，依梁校改）且其所智是也所不智是也。則是智是之不智也。惡得爲一謂，而有智焉，有不智焉？」（墨子卷十頁四十四至四十五）

又云：

「所知而弗能指，說在春也。」（墨子卷十頁十六）經說曰：「所，春也，其執固不可指也。」（墨子卷十頁四十五）

此似係對於公孫龍所謂指之辯論。公孫龍所謂指，乃名之所指之共相。（見第八章）然名本一方面指共相，一方面指個體，如「堅」一方面指「堅」之共相，一方面指諸堅物。所謂「有指於二而不可逃」也。所謂「兼指之以二」也。公孫龍一派謂「一謂，有智焉，有不智焉可。」一謂即一名，言共相時吾人只知其名所指之共相，不知其所指之個體，所謂「必獨指吾所舉，毋指吾所不舉」也。然墨經以爲共相即在個體之中，共相不能獨爲名所指，名獨指共相，則其義不備，所謂「此固不能獨指，所欲指不傳，意若未恔」也。故「惡得爲一謂，而有智焉，有不智焉？」且名所專指之共相，能指

而示人否？公孫龍一派之辯者，所說無所「與」之堅白，若果有當指而示人。所謂「若智之，則當指之智告我，則我智之」也。然個體可指而示人，共相本可知而不可見者，不可指以示人；故墨經攻之曰「所指而弗能指，說在春也。」春，蠢也。（鄧高鏡先生說）公孫龍一派所說之共相，本不可指以示人；故曰：「其執固不可指也。」公孫龍一派，對於共相之學說，爲西洋古代哲學中所謂之實在論，而墨經則近於唯名論。

【註】「有指於二」一條，有數句不可解，「參直」亦係墨經中專門名詞。經上云「直參也。」（墨子卷十頁二）惜無說。若有說，則此條意義或當更明顯。

經下云：

「牛馬之非牛，與可之同，說在兼。」（墨子卷十頁十四）經說云：「故曰牛馬，非牛也，未可。牛馬，牛也，未可。則或可或不可，而曰牛馬牛也，未可亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二。則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬無難。」（墨子卷十頁五十二）

此言若以「牛馬」爲一詞，則謂「牛馬」爲牛不可。因「牛馬」中之牛固是牛，而牛馬中之馬則非牛也。但謂「牛馬」非牛亦不可，因「牛馬」之中固有牛也。然「牛

不二，馬不二，而牛馬二，」故牛固不可謂爲非牛，馬固不可謂爲非馬，而「牛馬」則可謂爲非牛非馬也。此與公孫龍「白馬非馬」之說，有相同處。但公孫龍斷言「白馬非馬」，此則言牛馬，就一方面說，謂之非牛亦未可。蓋公孫龍就共相，卽名之內涵立論；此則就個體，卽名之外延立論，此二派之觀點本不同也。

墨經與公孫龍一派辯者，對於共相之問題，雖意見不同；然對於「正名實」之一點，則主張相合。墨經下「狂舉不可以知異」（墨子卷十頁十四）一條，與公孫龍子通變論中所謂狂舉相合。墨經下又云：

「彼（原作循）此彼此，與彼此同，說在異。」（墨子卷十頁十四）經說云「彼，正名者彼此。彼此可，彼彼止於彼，此此止於此。彼此不可，彼且此也。（孫云：「疑當云，彼且此也，此亦且彼也。」）彼此亦可，彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼亦且此此也。（孫云：「疑當作，則彼亦且此，此亦且彼也。」）」（墨子卷十頁五十三）

此正名之主張，與公孫龍合。此條之文，亦與公孫龍子名實論之文大致相同。若彼只爲彼，此只爲此，是正也。所謂「彼此可」也。若彼此之義不定，彼之義有時爲此，此之義有時爲彼，則不正。所謂「彼此不可」也。然卽正名之後，彼此之名之意義雖定，而

彼此之名所指之物則不必一定不移。自一方面觀之，此物爲彼；自又一方面觀之，彼物爲此。此以彼爲彼，彼亦以此爲彼。蓋彼此本爲對待之名也。此所謂「彼此亦可」也。莊子齊物論之論「彼是」，卽依此點以立論。齊物論曰：「物无非彼，物无非是。……故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」（莊子卷一頁二十七）專就物之個體言，諸物固互相彼此；其爲彼此，固不一定。然彼此之共相，固常確定不移，彼此之名之意義，固亦可使之確定不移也。使彼此之名之意義，確定不移，卽正名之事也。

（七）墨經對於其他辯者之辯論

經下云：

「火（原作必，依孫校改）熱，說在頓。」（墨子卷十頁九）經說云：「火，謂火熱也，非以火之熱我有若視白。（原作曰，依梁校改）」（墨子卷十頁四十七）

此似爲駁當時辯者「火不熱」之說。火不熱之說，亦可有一知識論的論據，以爲火之熱，乃由於吾人之感覺熱是主觀的，在我而不在火。此謂火熱乃火之熱，其熱在火

而不在我。若視白，白亦在白物而不在我也。

經下云：「非半不斲則不動，說在端。」（墨子卷十頁十三）經說云「非，斲半，進前取也。前則中無爲半，猶端也。前後取則端中也。斲必半，毋與非半，不可斲也。」（墨子卷十頁五十七）

此駁當時辯者「一尺之棰，日取其半，萬世不竭，」之說也。端，點也。經上云：「端，體之無厚（原作序，依王校改）而最前者也。」（墨子卷十頁三）其說云「端，是無間（原作同，依梁校改）也。」（墨子卷十頁二十四）言端至小極微，故其中無間而不可分析也。「一尺之棰，日取其半，」取之不已，至所餘者爲不可復分之一點，則不可斲半而取之矣。凡可斲者，必其可分爲半者也。若無半與非半，則俱不可斲也。此亦就具體的個體言之。

經下云：「可無也，有之而不可去，說在嘗然。」（墨子卷十頁十三）經說云「可無也，已然（原作給，依孫校改）則嘗然，（原作當給，依孫校改）不可無也。」（墨子卷十頁五十一）

言天下之事物，若其未有，本亦可無。但既已嘗有之事物，則卽永爲嘗有，不可去也。此

條雖非必卽以駁當時辯者「孤犢未嘗有母」之說，然實可與彼參看。蓋就孤犢之個體言，若始卽無母，此個體何來？若果昔有母，雖今無母，亦不可謂其未嘗有母也。

經下云：

「行修（原作循，依孫校改）以久，說在先後。」（墨子卷十頁十四）經說云：「行者，行者必先近而後遠。遠近，修也。先後，久也。民行修，必以久也。」（墨子卷十頁五十一）

此言行遠必經時間，可與辯者「今日適越而昔至」之說參看。

【註】經下云「景不徙，說在改爲。」（墨子卷十頁十二）經說云：「景，光至景亡。若在，盡古息。」（墨子卷十頁三十七）說者皆以爲此卽莊子天下篇「飛鳥之影，未嘗動也」之意。其實天下篇所說，乃「飛鳥之影」，此則但爲影。謂飛鳥之影不動，乃與常識相違之說；謂「影不徙」則否。譬如一日規上指午時之影，吾人皆知其爲非指巳時之影。何者？生此影之針不動，故其影亦不動。指巳時之影，因光至而亡。指午時之影，乃新生之影也。指巳時之影，若在，當盡古停留，因其本爲一不動之影也。若「飛鳥之影」，本爲動影，故與此絕不相同。

（八）墨經對於兼愛之說之辯護

後來墨家對於「辯」如此講究，故當時之批評墨家兼愛之說者，墨家皆以辯駁之。就經及小取等篇觀之，當時對於墨家兼愛之說，有二種批評。一爲「無窮害兼，」一謂天下之人無窮，如何能盡愛之？一爲「殺盜卽殺人，」謂墨家旣主兼愛，何以又主罰有罪者。墨家對於此二說俱有辯護。經下云：

「無窮不害兼，說在盈否。」（墨子卷十頁十五）經說云：「無，南者有窮則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮未可知，則可盡不可盡不可盡（畢云：「此三字疑衍。」）未可知人之盈之否未可知，而必人可盡不可盡亦未可知，而必人之可盡愛也，悖。人若不盈无（原作先，依孫校改）窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈有窮，則無窮盡也。盡有窮無難。」（墨子卷十頁五十五）

「不知其數，而知其盡也，說在問（原作明，依孫校改）者。」（墨子卷十頁十五）經說云：「不，不（鄧高鏡先生云：「當作二，卽不字。」）智其數，惡智愛民之盡之（當作文）也？或者遺乎其問也。盡問人則盡愛其所問。若不智其數而智愛之盡之也，無難。」（墨子卷十頁五十五）

「逃臣狗犬遺（原作貴，依孫校改）者不知其所處，不害愛之，說在喪子者。」（墨子卷十頁十五至十六）

經說云：「逃臣不智其處，狗犬不智其名也，遺者巧，弗能兩也。」（墨子卷十頁四十五）

此答「無窮害兼」之說也。難者曰：南方有窮，則可盡，無窮則不可盡，有窮無窮，尚不可知，則可盡不可盡更不可知，而子必人之可盡愛，豈不悖哉？答曰：彼無窮之南方，人不能盈滿，是人數有窮矣。人數既有窮，盡愛之何難？人若竟能盈滿此無窮之南方，則無窮有時而盡矣。地既有窮，盡愛人何難？難者曰：子不知其人數，焉知愛民之盡之耶？答曰：如有疑惑者，盡問人，必盡愛其所問。雖遺其所問之數，又何害哉？難者又謂：不知盡人之所處，又焉能盡愛之？答曰「不知其所處，不害愛之。」譬如逃臣狗犬，其遺失者，既不知其何在，又不知其今改何名，藉使巧求，弗能兩合。此正如失子者，其父雖不知子之所在，而不害愛之也。（「難者曰，南方有窮」以下，鄧高鏡先生說）

小取篇云：

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也。乘驪馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。此乃是而然者也。獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木也。入船，非入（原入字皆作人，依蘇時學校改）木也。盜人，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多

盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之，若若是，則雖盜人人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜人，非殺人也；無難（原衍盜無難三字，依孫校改）矣。此與彼同類，世有彼而不自非也，墨者有此而非之，無也（卽他字），故焉所謂內膠外閉與心毋空乎，內膠而不解也。此乃是而不然者也。」（墨子卷十一頁十二至十三）

此證明殺盜爲非殺人。故殺盜無害於兼愛人也。當時駁墨家非命之說之言，小取篇下文亦有反駁之辭，不具引。

（九）對於當時其餘諸家之辯論

此外墨經中尚有許多論證，似爲墨家以「辯」攻擊當時其餘諸家者，茲分述之。經下云：

「在諸其所然未者（同諸）然，說在於是推之。」（墨子卷十頁十二）經說云：「在，堯善治，自今在諸古也，自古在之（同諸）今，則堯不能治也。」（墨子卷十頁三十七）

「堯之義也，生於今而處於古，而異時，說在所義二。」（墨子卷十頁十）經說云：「堯霍，或以名視（舊爲

示）人，或以實視人。舉友富商也，是以名視人也。指是霍也，是以實視人也。堯之義也，是聲也於今；所義之實處於古。」（墨子卷十頁四十八）

此駁儒家祖述堯舜之說也。如堯善治天下，自今言在諸古也。若自古言在諸今，則堯未必能治也。蓋治天下之所以然不同也。（「如堯善治天下」以下，鄧高鏡先生說）經下云：

「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。」（墨子卷十頁九）經說云：「物或傷之，然也。見之，智也。告之，使智也。」（墨子卷十頁三十五）

蓋儒家所說堯治天下之所以然，自是儒家之所知耳，未必果真卽堯治天下之所以然也。「堯之義也」一條，謂義，善也。堯之義名生於今，所義之實乃在於古。古今異時，則知義名義實必二也。如舉某友富商，是以名示人。如指此是霍某，是以實示人。稱堯善名在於今，而其善實在於古，名實何得為一耶。（義善也以下，鄧高鏡先生說）蓋謂儒家所與堯之義名，未必卽合於堯之義實也。

經下云：

「仁義之為外內也，非，（舊作內，從孫校改）說在仵顏。（顏字有誤。孫云：「當作額。呂氏春秋明理篇云：

『其民頑詐。』高注云：『頑猶大，詐逆也。』」）」（墨子卷十頁十五至十六）經說云「仁，仁愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。愛利不相爲內外，所愛利亦不相爲外內。其爲（謂也）仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。」（墨子卷十頁五十五至五十六）

仁內義外爲告子一派之說。（見第七章）管子戒篇亦云：「仁從中出，義從外作。」（管子卷十，四部叢刊本，頁二）此謂能愛能利者，我也。所愛所利者，彼也。能愛能利俱內，不能謂能愛爲內，能利爲外。所愛所利俱外，亦不能謂所愛爲內，所利爲外。今謂仁內義外者，於愛則舉能，於利則舉所。是猶謂左目司出，而右目司入也，非狂舉而何？（「能愛能利者我也」以下，鄧高鏡先生說）

經下云：

「五行毋常勝，說在宜。」（墨子卷十頁八）經說云「五金（舊作合）水土火木（舊作火）離然火鑠金，火多也。金靡炭，金多也。金之府（同腐）木，木離水。」（此條據鄧高鏡先生校，墨子卷十頁四十六）

此駁騶衍等陰陽五行家之說也。金木水火土，多者勝少者，何勝之有？此亦就具體的金木水火土說。

經下云：

「學之益也，說在誹者。」（墨子卷十頁十六）經說云「學也，以爲不知學之無益也，故告之也。是使智學之無益也，是教也。以學爲無益也，教誖。」（墨子卷十頁五十六）

「無不必待有，說在所謂。」（墨子卷十頁九）經說云「無，若無馬，（原作焉，依孫校改）則有之而后無。無天陷，則無之而無。」（墨子卷十頁四十七至四十八）

此駁老子之說也。老子謂「絕學無憂」，（老子二十章）以學爲無益。然既以學爲無益，又何必以學無益爲教。有教必有學，是仍謂學有益也。老子又謂「有無相生」，（老子二章）此所謂「無不必待有」。如云「無馬」之無，有待於有，因世界必有馬，然後可言「無馬」也。若言「無天陷」之無，則不必待有，因不必真有天陷之事，而後可言「無天陷」也。

經下云：

「謂辯無勝，必不當，說在辯。」（墨子卷十頁十五）經說云：「謂，所謂，非同也，則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也。異則或謂之牛，牛（孫詒讓云：「疑當爲其。」）或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，

或謂之非。當者，勝也。」（墨子卷十頁四十四）

「以言爲盡誖，誖。說在其言。」（墨子卷十頁十五）經說云：「以誖，不可也。之人（原作出入，依孫校改）之言可，是不誖，則是有可也。之人之言不可，以當，必不審。」（墨子卷十頁五十四）

「知知之否之是同（原作足用，依伍非百校改）也，誖（原作諄，依張校改）說在無以也。」（墨子卷十頁十五）經說云：「智，論之，非智無以也。」（墨子卷十頁四十四）

「非誹者誖。（原作諄，依張校改）說在弗非。」（墨子卷十頁十六）經說云：「非（原作不，依孫校改）誹，非己之非也。不非誹，非可非也。不可非也，是不非誹也。」（墨子卷十頁五十六）

此皆駁莊子之說也。莊子之學，以爲一切事物及人之意見，萬有不齊。若必執一以爲是，則究竟以何者爲是？若不執一以爲是，則皆是也。故因其自爾，「和之以天倪，因之以曼衍，忘年忘義，振於無竟，故寓諸无竟。」自其積極方面觀之，彼主張不廢是非而超過之。自其消極方面觀之，則惟見彼之不執一以爲是，主張「辯無勝」及「知之否之是同」而已。齊物論曰：「辯也者，有不見也，」「大辯不言，」「言辯而不及。」若專即此等處觀之，則莊子以「言爲盡悖」，以人之互相誹爲非，即所謂「非誹」

也。墨經主張人所是非不同則辯，辯則當者勝。上文已詳。又以爲「以言爲盡誖」之言，是誖言也。蓋若此言爲是，則至少此言非悖，何得謂「言盡誖？」若此言爲非，則言仍非盡誖也。「知之否之是同也，」亦誖言也。蓋此言卽代表一知，此知不同於不知也。此言卽是一論；有知則可論，無知則無以論也。以言爲非之言，卽是一誹。以誹爲非者，是亦以己爲非也。若不以己之誹爲非，是誹「非可誹也。」

第十二章　荀子及儒家中之荀學

(一)荀子之爲學

荀子，名况，字卿，史記曰：

「荀卿，趙人年五十，始來遊學於齊。……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿。荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禨祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗。於是推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言而卒，因葬蘭陵。」（孟子荀卿列傳，史記卷七十四，百衲本影殿刊本，頁五）

當時人「營於巫祝，信禨祥。」蓋所謂陰陽家者說，已爲當時之顯學矣。孟子以後，儒者無傑出之士，至荀卿而儒家壁壘，始又一新。上文謂中國哲學家中，荀子最善於批

評哲學。西漢經師，亦多得荀子傳授。蓋其用力甚勤，學問極博。荀子勸學篇曰：

「百發失一，不足謂善射；千里蹞步不至，不足謂善御；倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之也。……全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之。……」（荀子卷一，四部叢刊本，頁十四至十五）

此荀子所以教人，亦即荀子自己爲學之精神也。

汪中作荀卿子年表，起趙惠文王元年，（西歷紀元前二九八年）迄趙悼襄王七年（西歷紀元前二三八年）云「凡六十年，庶論世之君子，得其梗概云爾。」（述學補遺，四部叢刊本，頁十三）荀子生卒年不可考；然其一生之重要活動，則大約在此六十年中也。

（二）荀子對於孔子孟子之意見

孟子尊孔子；荀子亦尊孔子。荀子以爲孔子，乃最能「全」能「盡」能「粹」者。非十二子篇曰：

「若夫總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英傑，而告之以大古，教之以至順，奧窔之間，簟席之上，斂然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉。……仲尼子弓是也。」（荀子卷三頁十五）

解蔽篇曰：

「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也，故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁智且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。」（荀子卷十五頁六）

荀子以為當時諸家皆有所見而同時亦有所蔽，（見第一章第五節）蓋皆不「全」不「盡」，不「粹」者也。孔子「仁智且不蔽」，知「道」之全體，故異於「曲知之士」之只「觀於道之一隅」也。孟子謂孔子為「集大成」，荀子所說亦此意。不過孟子較注重於孔子之德，荀子則較注重於孔子之學耳。

荀子雖宗孔子，而對於孟子，則攻擊甚力。非十二子篇曰：

「略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭，而祗敬之曰，此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒，嚾嚾

然不知其非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游，爲茲厚於後世。是則子思孟軻之罪也。」（荀子卷三頁十四至十五）

西人謂人或生而爲柏拉圖，或生而爲亞力士多德。詹姆士謂：哲學家，可依其氣質，分爲硬心的及軟心的二派。（見第一章第六節）柏拉圖卽軟心派之代表；亞力士多德卽硬心派之代表也。孟子乃軟心的哲學家，其哲學有惟心論的傾向。荀子爲硬心的哲學家，其哲學有惟物論的傾向。今所傳中庸，未必全爲子思所作。卽孟子觀之，如盡性則知天，「及萬物皆備於我」之言，由荀子之近於惟物論的觀點視之，誠爲「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」也。荀子攻孟子，蓋二人之氣質學說，本不同也。戰國時儒家中有孟荀二學派之爭，亦猶宋明時代新儒家中有程朱，陸王二學派之爭也。

（三）荀子對於周制之意見

荀子對於周制，自一方面言，亦持擁護態度。王制篇曰：

「王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩；法貳後王謂之不雅。衣服有制，宮室有度，人

徒有數喪祭械用皆有等宜。聲則凡非雅聲者舉廢色則凡非舊文者舉息；械用則凡非舊器者舉毀。夫是之謂復古是王者之制也。」(荀子卷五頁八至九)

後王之法，卽指周道。非相篇曰：

「人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？故曰文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮(俞樾云：「疑禮字衍文。」)而褫。故曰，欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也，舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰，欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其人所貴君子。」(荀子卷三頁六)

孟荀皆尊崇孔子，自一方面言，亦皆擁護周制。荀子言法後王，孟子言法先王，其實一也。

荀子所以以「周道」爲後王之法者，本書上文謂當春秋戰國之時，舊制度日卽崩壞。當時賢哲有擁護舊制度者，有批評或反對舊制度者，有欲另立新制度，以替代舊制度者。(第二章第二節)此諸賢哲於發表其主張之時，一方面言之有故，持之成理，一方面又各託爲古賢聖之言以自重，莊子所謂重言是也。孔子擁護周制，故常言及

文王周公。墨子繼起，自以為法夏而不法周，特抬出一較古之禹以壓文王周公。孟子繼起，又抬出更古之堯舜以壓禹。老莊之徒繼起，則又抬出傳說中堯舜以前之人物，以壓堯舜。在孟子時，文王周公尚可謂為先王，「周道」尚可謂為「先王之法」，至荀子時，則文王周公只可謂為後王，「周道」只可謂為後王之法矣。

當時老莊之徒，謂古今時勢大異，故周制不可復行。莊子天運篇曰：

「夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也，勞而無功，身必有殃。」（莊子卷五，四部叢刊本，頁四十二）

荀子曰：

「故千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之衆，若使一人。故操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。」（不苟篇，荀子卷二頁七至八）

又曰：

「夫妄人曰，古今異情，其以治亂者異道，而衆人惑焉。彼衆人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，猶可欺也，而況於千世之傳也。妄人者，門庭之閒，猶可誣欺也，而況於千世之上乎。聖人何以不欺？曰，聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一度也，類不悖，雖久同理。故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度也。」（非相篇，荀子卷三頁七）

所謂妄人即如天運篇作者之人也。「天地始者，今日是也。」今日之天地，猶是昔日之天地。今日之人類，猶是昔日之人類。「類不悖，雖久同理，」周制何以不可復行也？

(四)天及性

孔子所言之天為主宰之天；孟子所言之天，有時為主宰之天，有時為運命之天，有時為義理之天；荀子所言之天，則為自然之天，此蓋亦由於老莊之影響也。莊子天運篇謂天地日月之運行，「其有機緘而不得已」「其運轉而不能自止，」即持自然主義的宇宙觀者之言也。荀子之宇宙觀，亦為自然主義的。荀子曰：

「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。……故明於天人之分，則可謂至人矣。不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉；夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。唯聖人為不求知天。」（天論篇，荀子卷十一頁十五至十七）

「列星隨旋，日月遞炤」，皆自然之運行；其所以然之故，聖人不求知之也。「不求知天，」而但盡人力以「自求多福」。人力能「自求多福，」「能治天時地財而用之，」（楊倞註釋）此人之所以能與天地參也。故曰：

「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願與物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。」（天論篇，荀子卷十一頁二十三）

此所謂「治天時地財而用之」也。

孟子言義理之天，以性為天之部分，此孟子言性善之形上學的根據也。荀子所

言之天，是自然之天，其中並無道德的原理，與孟子異。其言性亦與孟子正相反對，性惡篇曰：

「人之性惡，其善者僞也。」（荀子卷十七頁一）

所謂性及僞者，性惡篇曰：

「不可學，不可事，而在人者謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。是性僞之分也。」（荀子卷十七頁三）

又曰：

「性者，本始材朴也；僞者，文禮隆盛也。無性則僞之無所加；無僞則性不能自美。」（禮論篇，荀子卷十三頁十五至十六）

「生之所以然者謂之性，」（正名篇，荀子卷十六頁一）性乃屬於天者。天既自有其「常，」其中無理想，無道德的原理，則性中亦不能有道德的原理。道德乃人爲的，卽所謂僞也。性惡篇曰：

「今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生，而忠信亡焉。

生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（荀子卷十七頁二）

人性雖惡，而人人可以爲善。性惡篇曰：

「塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。……今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」（荀子卷十七頁十五十一）

陳澧曰：「戴東原曰：『此與性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。』（孟子字義疏證）澧謂塗之人可以爲禹，卽孟子所謂人皆可以爲堯舜，但改堯舜爲禹耳。如此則何必自立一說乎？」（東塾讀書記卷三頁二）然孟子所謂性善，乃謂人性中本有善端，人卽此善端，「擴而充之」，卽爲堯舜。荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端。非但無善端，且有惡端。但人性中雖無善端，人卻有相當之聰明才力。人有此才力，若告之以「父子之

義，「君臣之正，」則亦可學而能之。積學既久，成爲習慣，聖卽可積而致也。荀子曰：

「塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（同販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」（儒效篇，荀子卷四頁二十）

塗之人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，」乃就人之聰明才力方面說，非謂人原有道德的性質也。人之積禮義而爲君子，與其積耨耕而爲農夫等同，蓋皆知識習慣方面事也。孟子言人之所以異於禽獸者；在人有是非之心等善端。荀子則以爲人所以異於禽獸者，在於人之有優秀的聰明才力。故荀子性惡之說，實與孟子性善之說不同也。

（五）荀子之心理學

此點觀荀子之心理學，更可瞭然。荀子正名篇曰：

「生之所以然者謂之性。性（王先謙云：「當作生。」）之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好

惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。正利而爲謂之事。正義而爲謂之行。所以知之在人者謂之知。知有所合謂之智。智（盧文弨云：「智字衍。」）所以能之在人者謂之能。能有所合謂之能。性傷謂之病。節遇謂之命。」（荀子卷十六頁一至二）

又曰：

「凡語治而待去欲者，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。……欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。天性有欲，心爲之制節。（此九字據久保愛所據宋本增）……人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。……欲不及而動過之，心使之也。……性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知所必出也。……凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重縣於仰，而人以爲輕。輕縣於俛，而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲，而人以爲福。福託於惡，而人以爲禍。此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。易者以一易一，人曰無得亦無喪也。以一易兩，人曰無喪而有得也。以兩易一，人曰無得而有喪也。計

者取所多，謀者從所可。以兩易一，人莫之爲，明其數也。從道而出，猶以一易兩也，奚喪？離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得？」（荀子卷十六頁十三至十七）

人有情欲，又有心，欲不必去，只以心節之可矣。心能「慮」「知」而節欲。心之所以節欲者，心知縱欲而行，必將得人所不欲之結果也。人之所欲者，往往與人之所惡者相關連；所惡者往往與所欲者相關連。「凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。」故人於去取之際，必以心之慮知，權衡各方面之利害，而不致「惑於禍福。」「道者古今之正權」也。此道卽所謂「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。」（儒效篇，荀子卷四頁五）「禮儀文理，」「仁義法正，」皆「人之所以道也。」皆所以使人得遂其生，得遂其欲者也。解蔽篇曰：

「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不滿也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼

知之同時兼知之，兩也；然而有所謂一。不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偸則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜，作之則。將須道者虛之，虛則入。將事道者壹之，壹則盡。將思道者靜之，靜則察。（自「未得道」以下至此，據胡適之先生校）知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大淸明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。……夫惡有蔽矣哉？」（荀子卷十五頁六至九）

總觀以上所引，可見在荀子之心理學中，只有能慮能知之心，及有求而須滿足之情欲。心節情欲，立「權」「衡」以於「利之中取大，害之中取小」焉。荀子學說在此方面，蓋與墨家之功利主義，完全相同矣。（註）心何以知道？「曰；虛壹而靜。」虛靜乃老莊所常用之名詞。老子言「致虛極，守靜篤。」（十六章）莊子天道篇曰：

「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也。萬物無足以鐃心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神聖人之心靜乎。天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂漠無爲者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也，則任事者責矣。無爲則俞俞，俞俞者，憂患不能處，年壽長矣。」（莊子卷五頁二十二）

荀子亦講靜虛。但謂心之虛，乃「不以所已臧害所將受」；心之靜，乃「不以夢劇亂知。」心之主要功用爲知慮，「使之則謀。」「夢劇」者，「偷則自行」之隨便胡思亂想也。不使胡思亂想妨礙知謀，卽是靜也。故荀子雖講靜虛，但不以莊子所說「至人之用心若鏡」爲心之靜虛狀態。此荀子采老莊之說，而加以修正變化也。

【註】荀子哲學中，亦有功利主義，故其駁墨子亦多就功利主義立論，觀富國篇及禮論篇中駁墨子之言可見。此亦孟荀異點之一也。

荀子亦言誠。荀子不苟篇曰：

「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命以愼其獨者也。善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。天地爲大矣，不誠則不能化萬物。聖人爲知矣，不誠則不能化萬民。父子爲親矣，不誠則疏。君上爲尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其類至，操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕

則獨行。獨行而不舍則濟矣。濟而材盡長遷而不反其初則化矣。」（荀子卷二頁六至七）

「誠」有眞實之義，「獨」有專一之義。人若能對於一事物眞實求之，自能對於其事物專一求之。能「誠心守仁」「誠心行義，」則自能「唯仁之爲守，唯義之爲行。」所謂「致誠則無他事矣。」如此則自有顯著之結果可得，所謂「形，」「神，」「化，」「理，」「明，」「變，」皆「守仁」「行義」之結果之表現於外者也。若對於一事物不能眞實求之，則亦不能對於其事物專一求之。若不能專一求之，則自亦無顯著之結果可得，所謂「不誠則不獨，不獨則不形」也。人對於仁義必「獨行而不舍，」乃能有濟。蓋道德仁義，本人性中所無有。其學之也，乃化性起僞，如逆水之行舟。故非專精極勤，不能使性化於道德仁義。性化於道德仁義，卽習慣於道德仁義。而道德仁義，亦卽成人之第二天性。所謂「長遷而不反其初則化矣。」主性善者教人復其初，主性惡者教人「長遷而不反其初。」此孟荀之不同也。

（六）社會國家之起源

荀子曰：「人之欲善者，其性惡也。」黃百家駁之云：「如果性惡，安有欲爲善之心乎？」（宋元學案卷一）觀以上所說，亦可知黃百家此駁，不足以難荀子。所謂善者，禮儀文理也，仁義法正也，人本不欲此，不過不得不欲此耳。荀子曰：

「萬物同宇而異體，無宜而有用爲（同上）人，數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。……無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮；羣而無分則爭。窮者，患也；爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣。強脅弱也，知懼愚也，民下違上，少陵長，不以德爲政，如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業所惡也。功利，所好也。職業無分，如是則人有樹事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分，婚姻聘內，送逆無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。」（富國篇，荀子卷十頁一至三）

此以功利主義說明社會國家之起源，而與一切禮教制度以理論的根據；與墨子尙同篇所說同。蓋人有聰明才知，知人無羣之不能生存，又知人無道德制度之不能爲羣，故知者制爲道德制度，而人亦受之。「故知者爲之分也，」「知者」二字極可注

爲。蓋人之爲此，乃以其有知識之故，非以其性中本有道德之故也。

荀子又曰：

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也。不可少頃舍禮義之謂也。」（王制篇，荀子卷五頁十二至十三）

此言似以「有義」爲「人之所以異於禽獸」，「人之所以爲人者」立論，以證明分義之爲必要。然歸結於「和則一，一則多力，多力則强，强則勝物，故宮室可得而居也」，仍從功利主義立論。

荀子又曰：

「人之所以爲人者，何已也？曰，以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今

夫狌狌形笑，亦二足而無毛也，然君子啜其羹，食其胾。故人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」（非相篇，荀子卷三頁五至六）

此就「人之所以爲人者」立論，以證明禮之必要。此點與孟子同。然以爲「人之所生而有」者，惟「好利而惡害」等，仍與孟子異。

（七）禮論樂論

荀子於禮論篇又論禮之起源，曰：

「禮起於何也？曰，人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」（荀子卷十三頁一）

此謂禮定分以節人之欲。上文謂孔子講學，一方面注重個人性情之自由，一方面又注重人之行爲之外部規範。（第四章第五節）孟子較注重於個人性情之自由，蓋孟子既

主性善之說，當然亦重視個人之道德判斷也。（第六章第五節）荀子較注重於人之行爲之外部規範，較注重禮。荀子曰：

「學惡乎始？惡乎終？曰其數則始乎誦經，終乎讀禮。」（勸學篇，荀子卷一頁十一）

又曰：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提僈。食飲衣服居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。詩曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」（修身篇，荀子卷一頁十七）

蓋荀子以爲「人之性惡，其善者僞也；」故不能不注重禮以矯人之性也。

禮之用除定分以節人之欲外，又爲文以飾人之情；此方面荀子言之甚精。荀子亦重功利，與墨子有相同處。但荀子對於情感之態度，與墨子大不相同。墨子以其極端的功利主義之觀點，以人之許多情感爲無用無意義而壓抑之，其結果爲荀子所謂「蔽於用而不知文。」荀子雖亦主功利，然不如墨子之極端，故亦重視情感，重用亦重文；此可於荀子論喪祭禮中見之。喪祭禮之原始，皆起於人之迷信。荀子以其自

然主義的哲學，與喪祭禮以新意義，此荀子之一大貢獻也。荀子言樂亦多精義。禮記中言喪祭禮及樂諸篇，多與荀子同。大約非鈔荀子，卽荀派後學所作也。爲敘述方便起見，荀子中之禮論樂論二篇，本章不論，俟於第十四章中與禮記中別篇綜合論之。

(八)王霸

「人道莫不有辯，辯莫大于分，辯莫大于禮，禮莫大于聖王。」荀子曰：

「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者足以爲天下極矣。」（解蔽篇，荀子卷十五頁十六）

荀子之政治哲學，亦以爲必聖人爲王，方能有最善之國家社會。故曰：

「故天子唯其人。天下者，至重也，非至強莫之能任。至大也，非至辨莫之能分。至衆也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡，故非聖人莫之能王。」（正論篇，荀子卷十二頁四至五）

聖人爲王，所行之政，卽爲王政。荀子論王霸之別曰：

「然而仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五伯，是何也？曰：然彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。鄉方略，審勞佚，畜積修鬭而能顚倒其敵者也。詐心以勝矣。彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利

者也。小人之傑也，彼固曷足稱乎大君子之門哉！彼王者則不然。致賢而能以救不肖，致強而能以寬弱。戰必能殆之而羞與之鬬，委然成文以示之天下，而暴國安自化矣。有災繆者，然後誅之。故聖王之誅也綦省矣。」（仲尼篇，荀子卷三頁二十三至二十四）

聖人爲王，所行之政爲王政。否則即非亂政，亦只霸政耳。此與孟子所說王霸之區別同。不過孟子說王霸之區別，同時又就動機立論。如謂王者之王政，乃自其「不忍人之心」發出。荀子不主性善，故不即此以區別王霸也。

荀子述在王政下人民之生活狀況云：

「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也。田野什一。關市幾而不征。山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政。理道之遠近而致貢。通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勞。無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。」（王制篇，荀子卷五頁九至十）

又曰：

「君者，善羣也。羣道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，羣生皆得其命。故養長時則六畜育，殺生時

則草木殖，政令時則百姓一，賢良服，聖王之制也。草木榮華滋碩之時，則斤斧不入山林，不夭其生，不絕其長也。黿鼉魚鱉鰌鱣孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失其時，故五穀不絕而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多而百姓有餘用也。斬伐養長，不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。」（王制篇，荀子卷五頁十三至十四）

此所說與孟子同，惟未提及井田之制耳。

荀子論湯武征誅之說曰：

「世俗之為說者曰：桀紂有天下，湯武篡而奪之。是不然。……湯武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，而湯武不弒君，由此效之也。」（正論篇，荀子卷十二頁四）

荀子論堯舜禪讓之說曰：

「世俗之為說者曰：堯舜擅（同禪）讓。是不然。……聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後子（疑無此字，據俞校增）者，則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼

堯，夫又何變之有矣。聖不在後子，而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣。天下厭然，與鄉無以異也。以堯繼堯，夫又何變之有矣。唯其徙朝改制爲難。故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次，死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉？」（正論篇，荀子卷十二頁十至十二）

此謂湯武之王，乃天下之人自歸之。堯舜不必禪讓，蓋一聖王死，若其子仍爲聖人，則當然相繼爲王。若聖不在後子，而在三公，則天下歸三公。總之一聖王死，必有能任天下者繼之。此聖王政治之理想，與孟子同。不過孟子又提出一天字，荀子則專就人事立論耳。

荀子之政治哲學，又有與孟子異者，則因荀子以爲人之性惡之故，不注重個人性情之自由，故以爲所說聖王之威權，應爲絕對的。荀子曰：

> 「天子者勢位至尊，無敵於天下。……道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服，以化順之。天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也。……」（正論篇，荀子卷十二頁十至十一）

此與墨子尚同之說相合。蓋墨子雖不必以人性爲積極的惡，而固亦不以人性爲本有善端也。

（九）正名

孔子言「正名，」欲使「君君，臣臣，父父，子子。」孟子言「無父無君，是禽獸也；」孟子正人之名而排無父無君者於人之外，是亦孟子之正名主義也。不過孔孟之正名，僅從道德著想，故其正名主義，僅有倫理的興趣，而無邏輯的興趣。猶之蘇格拉底之「以歸納法求定義，」亦原只有倫理的興趣也。柏拉圖講概念，其倫理的興趣，亦較其邏輯的興趣爲大。至亞力士多德始有純講邏輯之著作。荀子生當「辯者」正盛時代，故其所講正名，邏輯的興趣亦甚大。

上文謂墨經及荀子正名篇皆擁護常識，駁辯者之說。（第十二章第一節）正名篇所講之知識論及邏輯，其根本觀點，與墨經同，茲以之與墨經比較論之。

上文謂荀子之心理學中只有能慮能知之心，及有求而欲滿足之情欲。「知」者，荀子正名篇云：

「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智。……形體色理以目異。聲音清濁，調竽奇聲，以耳異。甘苦鹹淡辛酸奇味，以口異。香臭芬鬱腥臊洒酸奇臭，以鼻異。疾癢滄熱，滑鈹輕重，以形體異。說故喜怒哀樂

> 愛惡欲，以心異。心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。」（荀子卷十六頁二至五）

墨經謂：「知材也。」人皆有能知之材能，即「所以知之在人者。」「知，接也。」此能知之材能與所知之事物相遇，則即有知識。「知有所合謂之智，」亦即此意也。能知與所知相合，即有知識，然此知識只是感覺。吾人只感覺一物，嚴格的說，尚不能即謂爲知之。墨經於「知材也，」「知接也，」之外，尚言「恕，明也。」「恕，明也，」之恕，與此所謂「徵知」相當。蓋人之能知之材能，與所知之事物相遇，則即可感覺其態貌，墨經所謂「以其知過物而能貌之」也。所知之事物，多而且異，形體色理等，皆吾人能知之天官，所感覺之多而且異之種種態貌也。天官者，天論篇云：「耳目鼻口形能，（王念孫曰：「能讀爲態。」）各有接不相能也，夫是之謂天官。」（荀子卷十一頁十七）吾人能知之材能，遇外物即所知，不但能感覺其態貌，且能知其爲何物。如見一樹，不但感覺其態貌，且能知其爲樹。其所以能如此者，以吾人能知之材能中包有心也。天論篇云：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」（同上）「心有徵知；」徵有證明之意。（胡適之先生說）吾

人之眼，遇一樹而感覺其形態，吾人之心，卽知其爲樹；此卽「徵知」之作用也。心有「徵知」，則「緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。」若無徵知，則耳目等天官，對於所知之事物，只能感覺其形態，不知其爲何物也。吾人知此樹爲樹，卽吾人之心，將此個體的物列於吾人所已知之樹之類中。所謂「徵知必待天官之當簿其類然後可也。」如吾人經驗中本無樹之類，則卽不知此個體的物爲樹。所謂「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」也。

至於名之起源及其功用，荀子正名篇曰：

「制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異。聲音清濁，調竽奇聲，以耳異。……此所緣而以同異也。然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所相避則共，雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也。猶使異實（楊注云：「或曰當爲同實。」）者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧擧之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲徧

（原作徧，據俞校改）舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也，推而別之，別則有別，至於無別，然後止。名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實。約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。」（荀子卷十六頁四至七）

「凡同類同情者，其天官之意物也同。」吾人同爲人類，有相同之感官，故對於外物有相同之知識。故「制名以指實」以互相喻其志意。實爲個體，名不能指個體所全有之性質，故名之於個體，只「比方之疑似而通」而已。名既所以指實，其所指必須確定。物之同者，則以同名指之；物之異者，則以異名指之。「使異實者莫不異名也，」「使同實者莫不同名也，」則名可以「辯同異」矣。共名別名之分，可以普通邏輯書中所說「樸爾斐利之樹」表之。其「樹」爲：

本體
- 無形的
- 有形的——物質
  - 無生的
  - 有生的——生物
    - 無感覺的
    - 有感覺的——動物
      - 非理性的
      - 理性的——人類
        - 他人等
        - 柏拉圖
        - 蘇格拉底

此西洋古代邏輯家樸爾斐利所製，以說明類與種之關係者也。以荀子術語說之，則此中「本體」爲最大之共名，其上「至於無共」。「人類」爲最小之別名，其下「至於無別。」至於「物質，」「生物，」「動物」等，則對於在其上者爲別名，對於在其下者爲共名也。

指事物之名之功用，在於別同異。指社會上人與人各種關係之名，其功用在於別貴賤。如君，臣，父，子，等名，皆所以指出此人對於彼人之關係。孔子所謂正名，卽專正此等名，使爲君者必合乎君之名，爲臣者必合乎臣之名。荀子承儒家之傳統的精神。故其所謂正名，除邏輯的意義外，尙有倫理的意義。故曰：「上以明貴賤，下以辨同異。」

「名無固宜，」謂初制名之時，以某名指某實，本爲人所隨意約定。人相約以狗名狗。在初制名之時，人本亦可相約以馬名狗也。所謂「名無固宜，」「名無固實」也。但約既已定，人之用某名指某實既已成爲習俗，則卽名有固宜，有固實，不可隨便亂改矣。然在初制名之時，名雖無「固宜」「固實，」而卻有「固善。」平順易呼之名，固較不平順易呼者爲善也。

名必有一定之意義，然後「志無不喻之患，事無困廢之禍。」爲統一起見，一切名皆由政府制定。制定後人民不能隨便改動。正名篇曰：

「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則愼率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。故其民愨，愨則易使，易使則功。（原作公，依顧校改）其民莫敢託爲奇辭，以亂正名，故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。……若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。」（荀子卷十六頁二至三）

蓋人之知識若增加，則名亦須增加也。既有名後，人即可用之以言說辯論，以達心中之意。正名篇曰：

「名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名，以論（王念孫云：「論當爲諭字之誤。」）一意也。辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故

邪說不能亂，百家無所竄。……是以聖人之辨說也。」（荀子卷十六頁九至十一）

辭「兼異實之名以論一意，」如謂「人是動物。」即墨子小取篇所謂「以辭抒意」之辭也。就某事物詳細討論之，謂之辨說。如禮論篇對於禮作詳細之討論，即所謂「不異實名以喻動靜之道也。」「質請而喻，」王念孫曰：「請讀爲情，情實也。」言辨說之時，所用之名既正，所舉之實亦喻；又「辯異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故，」則以「正道而辨姦，猶引繩以持曲直」矣。「推類而不悖，」「辯則盡故，」二點，墨子小取篇更詳言之，荀子僅提及而已。

荀子對於當時諸家學說，俱有辯駁。正名篇更就正名之觀點，將當時流行彼所認爲誤謬之學說，分爲三科。其第一科爲：

「見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也。此惑於用名以亂名者也。驗之所以爲有名而觀其孰行，則能禁之矣。」（荀子卷十六頁七）

「見侮不辱，」爲宋牼之學說。「聖人不愛己，殺盜非殺人，」爲墨者學說。墨子大取篇曰：「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也。」此謂

倫列之愛己，卽是愛人故曰，聖人不愛己。然「見侮」之名之內涵，卽包有見辱之義。「盜」之名之內涵，亦包有其是人之義。「己」之名與「人」之名，內涵外延各異。今曰，「見侮不辱，殺盜非殺人，愛己卽愛人，」是「以名亂名」也。試觀此諸名之所以爲此諸名，而察「見侮」之名之內涵中，是否包有見辱之義；「盜」之名之內涵中，是否包有是人之義。再比較「人」「己」之名之內涵外延，卽可知爲此言者之是否錯誤矣。

其第二科爲：

「山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂。此惑於用實以亂名者也。驗之所緣無（郭云：「無字衍文」）以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。」（荀子卷十六頁八）

「山淵平，」卽惠施所謂「山與澤平」。「情欲寡，」爲宋牼之學說。「芻豢不加甘，大鐘不加樂，」似當時墨者爲此辯論，言芻豢本不加甘，大鐘本不加樂，以擁護其節用非樂之說。就個體之「實」方面說，山有時亦可謂爲卑，淵有時亦可謂爲高。有時在高地之淵，實可與在低地上之山平。有些人之情有時亦欲寡。芻豢有時對於有些

人亦不加甘。大鐘有時對於有些人亦不加樂。然因此卽謂山皆與澤平，人之情皆欲寡，芻豢對於一切人皆不加甘，大鐘對於一切人皆不加樂，是以個體之實有時之特殊情形，爲其名所指之一類之物之共同情形。此所謂以實亂名也。試以吾人之天官，直接觀察，山是否皆與澤平。吾人自察吾人之經驗，是否情欲寡，芻豢是否加甘，大鐘是否加樂，則卽可知爲此說者之是否錯誤矣。

其第三科爲：

「非而謁楹，有牛馬非馬也。此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。」（荀子卷十六頁八）

「非而謁楹」及「有牛馬非馬，」皆墨經中所說。前者未詳其義。牛馬非馬，謂「牛馬」之名，包括牛與馬，故謂爲非牛非馬可。此條上文已詳。荀子以爲牛馬之中有馬，今曰牛馬非馬，是以名亂實也。試察原來之名約，是否以馬爲馬。如以馬爲馬，則爲此說者之錯誤可知矣。

上文就墨經說此牛馬非馬之一條，指出公孫龍與墨經之觀點根本不同。墨經

謂就一方面說牛馬非牛;就一方面說牛馬非牛亦未可。其說比公孫龍白馬非馬之說,已較爲近於常識。荀子駁此三科之說,更純就常識立論。

荀子對待此等彼所認爲誤謬之學說,更擬有極直截了當之辦法。正名篇續云:

「凡邪說辟言之離正道而擅作者,無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。夫民易一以道,而不可與共故。故明君臨之以勢,道之以道,申之以命,章之以論,禁之以刑。故其民之化道也如神,辨說(原作勢,據盧校改)惡用矣哉?今聖王沒,天下亂,姦言起,君子無勢以臨之,無刑以禁之,故辨說也。實不喻然後命,命不喻然後期,期不喻然後說,說不喻然後辨。故期命辨說也者,用之大文也,而王業之始也。」(荀子卷十六頁八至九)

「民易一以道,而不可與共故。」故謂事之所以然。此言卽孔子所謂「民可使由之,不可使知之」之意也。李斯爲荀子弟子,觀荀子此言,可知秦皇李斯統一思想之政策之理論的根據矣。

第十三章　韓非及其他法家

（一）法家之學與當時社會政治經濟各方面之趨勢

儒墨及老莊皆有其政治思想。此數家之政治思想，雖不相同，然皆從人民之觀點，以論政治。其專從君主或國家之觀點，以論政治者，當時稱爲法術之士，（見韓非子孤憤）漢人謂之爲法家。法家之學說，以在齊及三晉爲盛。蓋齊桓晉文，皆爲一代之霸主；齊晉二國政治之革新進步，亦必有相當之成績。故能就當時現實政治之趨勢，理論化之而自成一派之政治思想者，以齊及三晉人爲多也。

春秋戰國時，貴族政治崩壞之結果，一方面爲平民之解放，一方面爲君主之集權。當時現實政治之一種趨勢，爲由貴族政治趨於君主專制政治，由人治禮治趨於法治。蓋在原來封建政治之制度下，所謂一國之幅員本已甚狹；而一國之內，又復分

爲若干「家」一國內之貴族，「不愆不忘，率由舊章，」卽所謂禮者，以治其國及家之事。至於農奴，則惟服從其主人之命令，供其驅策而已。當時之貴族，極講究威儀。左傳襄公三十一年，衞北宮文子曰：

「詩云『敬愼威儀，維民之則。』……有威而可畏謂之威；有儀可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是；是以上下能相固也。」（左傳卷十九，四部叢刊本，頁十六至十七）

又成公十三年，劉定公曰：

「吾聞之民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以取福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。」（左傳卷十三頁四）

蓋當時所謂國家社會，範圍既小，組織又簡單。故人與人之關係，無論其爲君臣主奴，皆是直接的。故貴族對於貴族，有禮卽可維持其應有之關係。貴族對於農奴，只須「有威可畏，有儀可象，」卽可爲「草上之風」矣。及乎貴族政治漸破壞，一方面一

國之君權漸重，故各國舊君，或一二貴族，漸集政權於一國之中央。一方面人民漸獨立自由，國家社會之範圍既廣，組織又日趨複雜，人與人之關係，亦日趨疏遠。則以前「以人治人」之方法，行之自有困難。故當時諸國，逐漸頒布法律。如鄭子產作刑書；(左傳襄公三十年)晉作刑鼎，「著范宣子所爲刑書焉」(左傳昭公二十九年)皆此等趨勢之表現也。鄭作刑書，叔向反對之。(見第三章第五節引)子產曰「吾爲救世也。」蓋子產切見當時之需要矣。晉作刑鼎，孔子批評之，曰：

「晉其亡乎！失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之。民是以能尊其貴；貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而爲刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？」(左傳卷二十六頁十)

叔向孔子之言，代表當時比較守舊的人之意見。然此等守舊之意見，不能變當時現實政治之趨勢。蓋此趨勢乃社會經濟組織改變所生之結果，本非一部分人之意見所能遏止也。

孔子對於政治之意見，在當時雖爲守舊的。然在別方面，孔子則爲當時之新人

物。自孔子開遊說講學之風，於是不治生產而只以遊說講學爲事之人日益多。齊之稷下，即「數百千人」此外如孟嘗信陵等公子卿相，皆各養「士」數千人。此中所謂「混子」者，當然甚多。蓋貴族階級倒，而士階級興，此儒墨提倡尙賢之結果也。由君主或國家觀點觀之，此等好發議論，不負責任之智識階級，固已可厭。而一般人民之對於此等不生產而只消費之新貴族階級，亦必爭欲加入。其不能加入者，亦必有嫉惡之心。老子曰「不尙賢，使民不爭。」（武英殿聚珍版叢書本，上篇頁三）荀子對於各家之辯，亦欲「臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。」（正名篇，荀子卷十六，四部叢刊本，頁九）此等言論，雖各自有其前提，然亦皆係針對時弊而言也。

商君書開塞篇曰：

> 「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父。其道親親而愛私。親親則別，愛私則險。民衆而以別險爲務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟。訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛爲務，而賢者以相出爲道。民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，

故立官。官設而莫之一，不可，故立君。既立君，則上賢廢而貴貴立矣。然則上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者，以道相出也；而立君者，使賢無用也。親親者，以私爲道也；而中正者，使私無行也。此三者，非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也。」（商子卷二，四部叢刊本，頁九。其脫誤處，依王時潤商君書斠詮校改。）

此所說上世，中世，下世，自人類學及社會學之觀點觀之，雖不必盡當。然若以之說春秋戰國時代之歷史，則此段歷史正可分爲此三時期也。春秋之初期，爲貴族政治時期，其時卽「上世親親而愛私」之時也。及後平民階級得勢，儒墨皆主「尊賢使能」「汎愛衆而親仁」，其時卽「中世上賢而說仁」之時也。國君或國中之一二貴族，以尙賢之故，得賢能之輔，削異己而定一尊。而「賢者」又復以材智互爭雄長，「以相出爲道」，「久而相出爲道則有亂」；君主惡而又制裁之。戰國之末期，卽「下世貴貴而尊官」之時也。「立君者，使賢無用也，」此爲尙賢之反動，而戰國末期之現實政治，卽依此趨勢進行也。

故尊君權，重法治，禁私學，乃當時現實政治之自然趨勢。法家之學，不過將其加

以理論化而已。貴族政治破壞，人民在農商方面，皆自由競爭，而富豪起。此亦當時社會經濟之自然趨勢，法家亦以理論擁護之。

（二）法家之歷史觀

法家之言，皆應當時現實政治及各方面之趨勢。當時各方面之趨勢為變古；法家亦擁護變古。其立論亦一掃自孔子以來託古立言之習慣。商君書更法篇曰：

「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲，神農，教而不誅。黃帝，堯，舜，誅而不怒。及至文，武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜。兵甲器備，各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不必法古。湯武之王也，不循古而興；商夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也。」（商子卷一頁二）

韓非子五蠹篇曰：

「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必為湯武笑矣。然則今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可。論世之事，因為之備。宋

人有耕者，田中有株，兔走觸株，折頸而死。因釋其耒而守株，冀復得兔。兔不可復得，而身為宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……故事因於世而備適於事。」（韓非子卷十九，四部叢刊本，頁一至二）

時勢常變，政治社會制度，亦須因之而變。此理一部分之道家，亦有言及之者。但法家為當時現實政治趨勢加以理論的根據，其反駁當時守舊者之言論，多根據於此歷史觀也。

（三）法家之三派

法家中有三派，一重勢，一重術，一重法。慎到重勢。韓非子有難勢篇，引慎到曰：

「飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與蚓螘同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯為匹夫，不能治三人，而桀為天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬，而民不聽；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以詘（原作缶，據顧校改）賢

者也。」（韓非子卷十七頁一）

管子明法解曰：

「明主在上位，有必治之勢，則羣臣不敢爲非。是故羣臣之不敢欺主者，非愛主也，以畏主之威勢也。百姓之爭用，非以愛主也，以畏主之法令也。故明主操必勝之數，以治必用之民；處必尊之勢，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。故明法曰：『尊君卑臣，非計親也，以勢勝也。』」（管子卷二十一，四部叢刊本，頁七）

管子此言，非必卽愼到之說，要之亦係重勢者之言也。此派謂國君須有威勢，方能驅使臣下。

重術者以申不害爲宗；重法者以商鞅爲宗。韓非子定法篇曰：

「問者曰：『申不害，公孫鞅，此二家之言，孰急於國？』應之曰：『是不可程也。人不食十日則死。大寒之隆，不衣亦死。謂之衣食孰急於人，則是不可一無也，皆養生之具也。今申不害言術，而公孫鞅爲法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上；臣無法則亂於下。此不可一無，皆

帝王之具也。」（韓非子卷十七頁四至五）

術爲君主御臣下之技藝，法爲臣下所遵之憲令。申不害與商鞅二家之言，所注重各不同也。

（四）三派與韓非

其能集此三派之大成，又以老學荀學爲根據，而能自成一家之言者，則韓非是也。韓非以秦始皇十四年（西歷紀元前二三三年）死於秦。（史記秦始皇本紀）史記曰：

「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。非見韓之削弱，數以書諫韓王；韓王不能用。於是韓非疾治國不務修明其法制，執勢以御其臣下，富國彊兵，而以求人任賢，反舉浮淫之蠹而加之於功實之上。……觀往者得失之變，故作孤憤五蠹內外儲說說林說難十餘萬言。」（老莊申韓列傳，史記卷六十三，同文影殿刊本，頁五至六）

韓非以爲勢，術，法，三者皆「帝王之具」，不可偏廢。故曰：

「勢者，勝衆之資也。……故明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困，勢行教嚴，逆而不違。

……然後一行其法。」（八經，韓非子卷十八頁八）

「明主之行制也天，」言其依法而行，公而無私也。「其用人也鬼，」言其御人有術，密而不可測也。以賞罰之威，「一行其法。」勢，術，法，並用，則國無不治矣。

（五）法之重要

自春秋至戰國之時，「法」之需要日亟，其原因上文已詳。法家更就理論上說明法之重要，管子明法解曰：

「明主者，一度量，立表儀，而堅守之。故令下而民從。法者，天下之程式也，萬事之儀表也。吏者，民之所懸命也。故明主之治也，當於法者誅之。故以法誅罪，則民就死而不怨。以法量功，則民受賞而無德也。此以法舉錯之功也。故明法曰『以法治國，則舉錯而已。』明主者，有法度之制；故羣臣皆出於方正之治，而不敢爲姦。百姓知主之從事於法也，故吏所使者有法則民從之；無法則止。民以法與吏相距，下以法與上從事。故詐僞之人不得欺其主；嫉妬之人不得用其賊心；讒諛之人不得施其巧；千里之外，不敢擅爲非。故明法曰：『有法度之制者，不可巧以詐僞。』」（管子卷二十一頁十）

韓非子用人篇曰：

「釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。」（韓非子卷八頁九）

又難三篇曰：

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」（韓非子卷十六頁五至六）

「明主」制法以治國。法成則公布之，使一國之人皆遵守之。而明主之舉措設施，亦以法為規矩準繩。有此規矩準繩，則後雖有中庸之主，奉之亦足以為治矣。

法既立，則一國之君臣上下，皆須遵守，而不能以私意變更之。管子任法篇曰：

「法不一，則有國者不祥。……故曰，法者不可恆也。（安井衡云：「恆上脫不字。」）存亡治亂之所從出，聖君所以為天下大儀也。……萬物百事，非在法之中者，不能動也。故法者天下之至道也，聖君之實用也。……有生法，有守法，有法於法。夫生法者，君也。守法者，臣也。法於法者，民也。君臣上下貴賤皆從法，此謂為大治。」（管子卷十五頁五至六）

韓非子有度篇曰：

「故明主使其羣臣不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法。」（韓非子卷二頁三）

又難二篇曰：

「人主雖使人，必以度量準之，以刑名參之。以事遇於法則行，不遇於法則止。」（韓非子卷十五頁九）

「君臣上下貴賤皆從法，」乃能「大治。」此法家最高之理想，而在中國歷史中蓋未嘗實現者也。

法既已立，則一國之「君臣上下貴賤皆從法。」一切私人之學說，多以非議法令爲事，故皆應禁止。韓非子問辯篇曰：

「或問曰：『辯安生乎？』對曰：『生於上之不明也。』問者曰：『上之不明，因生辯也，何哉？』對曰：『明主之國，令者，言最貴者也。法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適。故言行而不軌於法令者，必禁。若其無法令，而可以接詐應變生利揣事者，上必采其言而責其實。言當則有大利，不當則有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，智者無以訟。此所以無辯之故也。亂世則不然。主上有令，而民以文學非之。官府有法，民以私行矯之。人主顧漸其法令，而尊學者之智行。此世之所以多文學也。……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡。堅

白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰，上不明，則辯生焉。』」（韓非子卷十七頁三至四）

蓋法既爲國人言行最高之標準，故言行而不規於法令者，必禁也。故

「明主之國，無書簡之文，以法爲教。無先王之語，以吏爲師。」（五蠹篇，韓非子卷十九頁五）

（六）正名實

法家所講之術，爲君主駕御臣下之技藝。其中之較有哲學興趣之一端，爲綜核名實。蓋應用辯者正名實之理論於實際政治者也。管子白心篇曰：

「名正法備，則聖人無事。」（管子卷十三頁七）

又入國篇曰：

「修名而督實，按實而定名。名實相生，反相爲情。名實當則治，不當則亂。」（管子卷十八頁三）

韓非子揚權篇曰：

「用一之道，以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之。上以名舉之。不知其名，復修其形。形

名參同，用其所生。二者誠信，下乃貢情。……君操其名，臣效其形。形名參同，上下和調也。」（韓非子卷二頁六至七）

又二柄篇曰：

「人主將欲禁姦，則審合刑名者，言與事也。爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞。功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣其言大而功小者則罰；非罰小功也，罰功不當名也。羣臣其言小而功大者亦罰；非不說於大功也，以爲不當名也。害甚於有大功，故罰。」（韓非子卷二頁五）

儒家孔子之講正名，蓋欲使社會中各種人，皆爲其所應該。法家之講正名，則示君主以駕御臣下之方法。辯者所講正名實，乃欲「愼其所謂，」使「是實也，必有是名也。」法家之正名實，乃欲「審合形名，」使是名也，必有是實也。如君主與人以位，則必按其位之名，以責其效。責其效，卽使其實必副其名也。如其臣有所言，則「君以其言授之事，專以其事責其功。」責其功，卽使其實必副其名也。如此則諸執事之臣，皆自然努力以求副其名，而君主只須執名以核諸臣之成績。所謂「君操其名，臣效其形」

也。此以簡御繁，以一御萬之術也。所謂「聖人執一以靜，使名自命，令事自定」也。

（七）嚴賞罰

觀上所說，亦可知法與術之皆爲君主所必需，故韓非子曰：「此不可一無，皆帝王之具也。」（定法，韓非子卷十七頁五）然只有法，術而無勢，上仍不能制馭其下。專恃勢固不可以爲治，然無勢君亦不能推行其法術。韓非子功名篇曰：

「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，下臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮；錙銖失船則沈。非千鈞輕而錙銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位；不肖之制賢也以勢。」（韓非子卷八頁十一）

又人主篇曰：

「夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」（韓非子卷二十頁三）

君之勢之表現於外者爲賞罰。賞罰爲君之二柄，韓非子二柄篇曰：

「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？殺戮之謂刑；慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」（韓非子卷二頁四）

人莫不畏誅罰而利慶賞，故君主利用人之此心理，而行其威勢。韓非子八經篇曰：

「凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也。」（韓非子卷十八頁八）

因「人情有好惡」而用賞罰，卽順人心以治人。故曰，「逆人心，雖賁育不能盡人力；」「得人心，則不趣而自勸」（功名篇，韓非子卷八頁十二）也。

（八）性惡

「人情有好惡，故賞罰可用。」蓋人之性惟知趨利避害，故惟利害可以驅使之。法家多以爲人之性惡。韓非爲荀子弟子，對於此點，尤有明顯之主張。韓非子揚權篇曰：

「黃帝有言曰：上下一日百戰。下匿其私，用試其上。上操度量，以割其下。」（韓非子卷二頁八至九）

外儲說左上篇曰：

「夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非愛庸客也。曰，如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦畤（顧云：「當衍二字。」）者，非愛主人也。曰，如是，羹且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣。而心調於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和；以害之爲心，則父子離且怨。」（韓非子卷十一頁六）

六反篇云：

「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎？」（韓非子卷十八頁一至二）

韓非以爲天下之人，皆自私自利，「皆挾自爲心，」互「用計算之心以相待。」然正因其如此，故賞罰之道可用也。

在經濟方面，韓非以爲人既各「挾自爲心，」即宜聽其「自爲，」使自由競爭。故反對儒者「平均地權」之主張。韓非子顯學篇曰：

「今世之學士語治者，多曰，與貧窮地，以實無資。今夫與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完給者，

非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疚禍罪之殃，獨以貧窮者，非侈則惰也。侈而惰者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家，是奪力儉而與侈惰也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。」（韓非子卷十九頁八）

聽人之自由競爭，則人皆疾作而節用，生產增加矣。

儒家謂古代風俗淳厚，且多聖人；韓非亦不認爲完全不合事實。韓非子五蠹篇曰：

「古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，不爲多，子又有五子，大父未死，而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹。冬日麑裘，夏日葛衣。雖監門之服養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒臿，以爲民先，股無胈，脛不生毛。雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也。古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。夫山居而谷汲者，膢臘而相遺以水。澤居苦水者，買庸而決竇。故飢歲之

春，幼弟不饟。穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉愛過客也，多少之實異也。是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。輕辭天子，非高也，勢薄也。重爭士橐，非下也，權重也。故聖人議多少，論薄厚，爲之政。故罰薄不爲慈，誅嚴不爲戾，稱俗而行也。」（韓非子卷十九頁一至二）

古今人之行爲不同，蓋因古今人之環境不同，非古今人之性異也。謂古者民俗淳厚可，但因此卽謂人之性善則不可。

因人性如此，故必「道之以政，齊之以刑，」然後天下可以必治。若孔孟所說「道之以德，齊之以禮，」之政治，則不能必其有效。韓非子顯學篇曰：

「夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數。用人不得爲非，一國可使齊。爲治國者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圜之木，千世無輪矣。自直之箭，自圜之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者，何也？隱括之道用也。雖有不恃隱括而有自直之箭，自圜之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰，而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」（韓非子卷十九頁九至十）

用法，用術，用勢，必可以爲治，卽「必然之道」也。

(九)無爲

若君主能用此道，則可以「無爲而治」矣。韓非子揚權篇曰：

「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。四海旣藏，道陰見陽。左右旣立，開門而當。勿變勿易，與二俱行。行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施。各處其宜，故上下無爲。使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用，國故不治。」(韓非子卷二頁六)

大體篇曰：

「古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷。日月所照，四時所行，雲布風動，不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性。不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然。禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責，在乎己，而不在乎人。」(韓非子卷八頁十二至十三)

君主任羣臣之自爲，而自執「二柄」以責其效。君主之職責，如大輪船上之掌舵者然。但高處深居，略舉手足，而船自能隨其意而運動。此所謂以一馭萬，以靜制動之道也。

一部分之道家，本已有此種學說。莊子天道篇云：

「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以无爲爲常。无爲也，則用天下而有餘。有爲也，則爲天下用而不足。故古之人貴夫无爲也。上无爲也，下亦无爲也，是下與上同德。下與上同德則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也。辯雖彫萬物，不自說也。能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王无爲而天下功。故曰，莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰，帝王之德配天地。此乘天地，馳萬物，而用人羣之道也。……是故古之明大道者，先明天而道德次之。道德已明，而仁義次之。仁義已明，而分守次之。分守已明，而形名次之。形名已明，而因任次之。因任已明，而原省次之。原省已明，而是非次之。是非已明，而賞罰次之。賞罰已明，而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知謀不用，必歸其天。此之謂太平，治之至也。故書曰，有形有名。形名者，古人有

之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。」（莊子卷五，四部叢刊本，頁二十五至二十八）

天下之事甚多，若君主必皆自爲之，姑無論其不能有此萬能之全才，卽令有之，而顧此則失彼，顧彼則失此。一人之精力時間有限，而天下之事無窮，此所以「有爲」則「爲天下用而不足」也。所以「古之王天下者，能雖窮海內，不自爲也。」故「帝王之德」必以「無爲爲常。」一切事皆使人爲之，則人盡其能而無廢事，此所以「無爲」則「用天下而有餘」也。此帝王「用人羣之道」也。至於施行此道之詳細方法，則卽以下所舉九變是也。分守者，設官分職，並明定其所應管之事也。分守已明，則卽用某人以爲某職。某人者，形也；某職者，名也。所謂「分守已明，而形名次之」也。既以某人爲某職，則卽任其自爲而不可干涉之。此所謂「形名已明而因任次之」也。君主雖不干涉其如何辦其職分內之事，但卻常考察其成效。所謂「因任以明而原省次之」也。省讀爲省察之省。既已考察其成效，則其成效佳者爲是，不佳者爲非。此所謂「原省已明而是非次之」也。是非既明，則是者賞之，而非者罰之。此所謂「是

非已明而賞罰次之」也。如此則愚知仁賢不肖，各處其應處之地位，而天下治矣。在宥篇曰：

「賤而不可不任者，物也。卑而不可不因者，民也。匿而不可不爲者，事也。麤而不可不陳者，法也。遠而不可不居者，義也。親而不可不廣者，仁也。節而不可不積者，禮也。中而不可不高者，德也。一而不可不易者，道也。神而不可不爲者，天也。故聖人觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭，齊於法而不亂，恃於民而不輕，因於物而不去。物者，莫足爲也，而不可不爲。不明於天者，不純於德。不通於道者，無自而可。不明於道者，悲夫！何謂道？有天道，有人道。无爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」（莊子卷四頁四十一至四十二）

韓非「喜刑名法術之學，而歸本於黃老。」蓋法家之學，實大受道家之影響。道家謂道任萬物之自爲，故無爲而無不爲。推之於政治哲學，則帝王應端拱於上，而任人民之自爲。所謂「无爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。」然人民若各自爲，果能皆相調和，而不致有衝突耶？一部分之道家，理想化天然，以爲

荀任人性之自然，自無所不可。此莊學正宗之見解，荀子所謂「蔽於天而不知人」者也。一部分之道家，謂若使人皆無知寡欲，亦自能相安於淳樸，此老學之見解也。一部分之道家，知「物者莫足爲也，而不可不爲。」事雖「匿」而不可不爲，法雖「麤」而不可不陳。故亦講「分守，」「形名，」「因任，」「原省，」「是非，」「賞罰。」使人民皆「齊於法而不亂。」此部分之道家，亦受當時現實政治趨勢之暗示，異於別一部分道家之專談「烏託邦」矣。法家更就此點，徹底發揮。今管子書中，有內業白心諸篇。韓非子書中，有解老喻老諸篇。雖此等書皆後人所編輯，然可想知原來法家各派中，皆兼講道家之學也。不過此講形名賞罰之一部分道家，雖講形名賞罰，而又以其爲「非所以先也」講法而又以其爲「粗」以「物」爲「不可不爲，」而又以其爲「莫足爲。」仍未全離道家觀點，此其所以與法家終異也。

（十）法家與當時貴族

當時現實政治之趨勢，爲由貴族政治，趨於君主專制政治。法家與此趨勢以理

論的根據，而其才智學力，又足以輔君主作徹底的改革。故此等人最爲當時之大臣貴族所不喜。韓非子孤憤篇曰：

「智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私。能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。……智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情。能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也。……故資必不勝，而勢不兩存，法術之士焉得不危？其可以罪過誣者，以公法而誅之。其不可被以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僇於吏誅，必死於私劍矣。」（韓非子卷四頁一至二）

問田篇曰：

「堂谿公謂韓子曰：『臣聞服禮辭讓，全之術也。修行退智，遂之道也。今先生立法術，設度數，臣竊以爲危於身而殆於軀。……夫舍乎全遂之道，而肆乎危殆之行，竊爲先生無取焉。』韓子曰：『臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先生之教，而行賤臣之所取者，以爲立法術，設度數，所以利民萌便衆庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不忍嚮貪鄙之爲，不敢傷

仁智之行。先生有幸臣之意，然有大傷臣之實。」——（韓非子卷十七頁四）

蓋當時國家社會，範圍日趨廣大，組織日趨複雜。舊日「用人羣之道」，已不適用，而需要新者。韓非之徒，以爲「立法術，設度數，」足以「利民萌，便衆庶，」不「避死亡之害，」鼓吹新「用人羣之道，」亦積極救世之士也。

第十四章　秦漢之際之儒家

韓非子顯學篇曰：

「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」（韓非子卷十九，四部叢刊本，頁七）

此戰國末年儒家中之派別也。戰國末及漢初一般儒者之著作，大小戴禮記為其總集。孝經相傳為孔子所作，然論語中並未言及。至呂氏春秋始稱引之，（見察微篇）當亦戰國末年儒者所作。茲均於本章論之。

（一）關於禮之普通理論

本書上文謂孔子言「直」，又言「禮」；言直則注重個人性情之自由；言禮則注重社會規範對於個人之制裁。（第四章第五節）但孔子雖注重禮，而尚未有普通理論，

以說明禮之性質，及其對於人生之關係。儒家以述爲作，孔子之言禮，亦注重禮之成分較大，而作之成分較少也。

戰國末漢初之儒者，對於禮始有普通的理論，以說明其性質，及其對於人生之關係。荀子對於禮之普通理論，上文已略言之。檀弓曰：

「曾子謂子思曰：『伋，吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。』子思曰：『先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而后能起。』」（禮記卷二，四部叢刊本，頁八）

又曰：

「子夏既除喪而見，予之琴，和之而不和，彈之而不成聲，作而曰：『哀未忘也，先王制禮而弗敢過也。』子張既除喪而見，予之琴，和之而和，彈之而成聲，作而曰：『先王制禮，不敢不至焉。』」（禮記卷二頁十二）

禮運曰：

「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」（禮記卷七頁七）

仲尼燕居曰：

「仲尼燕居，子張子貢言游侍。……子曰：『師爾過，而商也不及。子產猶衆人之母也，能食之，不能教也。』子貢越席而對曰：『敢問將何以為此中者也？』子曰：『禮乎禮，夫禮所以制中也。』」（禮記卷十五頁六）

坊記曰：

「禮者因人之情而為之節文，以為民坊者也。」（禮記卷十五頁十二）

禮之用有二方面，一方面為「節」「人之情，」一方面為「文」「人之情。」茲先就其「節」「人之情」一方面言之。蓋人之情欲之流露，須合乎適當之節度分限。合乎節度分限者，卽是合乎中。中卽人之情欲之流露之一恰好之點，過此卽與人或與己之別方面有衝突。禮卽所以使人得中之標準的外部規範也。孔子注重人之性情之真的流露，但同時又謂須「以禮節之。」其意似卽如此，不過孔子尙未明白說出耳。孟子謂「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者是也。」（離婁上，孟子卷七，四部叢刊本，頁十六）孟子亦以「節文」為禮之功用。不過孟子以為「辭讓之

心，」人皆生而有之。「節文斯二者」之禮，不過此「辭讓之心」之具體的表現。故孟子對於關於禮之理論，亦未多言及。荀子以爲人之性惡，人皆有欲，若無節制，則人與人必互相衝突而亂。故「先王制禮義以分之。」（禮論篇，荀子卷十三，四部叢刊本，頁一）不過荀子所說，多以爲禮乃所以防人與人之衝突。至於禮亦所以調和一己自身間諸情欲之衝突，則未言及。若檀弓所說，則禮亦所以調和一己自身之諸情欲，如所說思親之情，及飲食求樂之欲，以使之皆遵一標準的規範而不自相衝突也。荀子對於關於禮之理論，言之已詳。上所引禮記諸篇，更有論述。蓋儒家對於禮之普通理論，至此始完成也。

禮記諸篇中，又有以禮爲規定社會上諸種差別者，曲禮曰：

「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」（禮記卷一頁二）

哀公問曰：

「民之所由生，禮爲大。非禮無以節事天地之神也。非禮無以辨君臣上下長幼之位也。非禮無以別男女父子兄弟之親，昏姻疏數之交也。」（禮記卷十五頁三）

禮所以規定社會上諸種差別。此諸種差別所以需要，亦因必如此方能使人與人不相衝突也。

吾人既知禮之原理，則知具體的禮，可以因時宜而變動，非一成不變者。禮運曰：

「故聖王修義之柄禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。故禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」（禮記卷七頁九）

禮器曰：

「禮，時為大。……堯授舜；舜授禹；湯放桀；武王伐紂；時也。」（禮記卷七頁十二）

樂記曰：

「五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮。」（禮記卷十一頁九）

郊特牲曰：

「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。」（禮記卷八頁九）

禮之「義」卽禮之普通原理。知「其義」則可「因人之情而爲之節文」可以制禮矣。禮之「義」不變，至於「其數」卽具體的禮，則非不變者也。

禮與法之比較，大戴禮記禮察篇言及之曰：

「凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所爲生難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之正，堅如金石，行此之信，順如四時，處此之功，無私如天地爾，豈顧不用哉？然如曰禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。孔子曰：『聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？』此之謂也。……以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰。刑罰積而民怨倍；禮義積而民和親。故世主欲民之善同，而所以使民之善者異。或導之以德教，或歐之以法令。導之以德教者，德教行而民康樂；歐之以法令者，法令極而民哀戚。哀樂之感，禍福之應也。」（大戴禮記卷二，四部叢刊本，頁一至二）

此文取自賈誼論時政疏。禮固不必皆「禁於將然之前，」法亦不必皆「禁於已然之後。」不過禮所規定，多爲積極的；法所規定，多爲消極的。又法有國家之賞罰爲後盾，而禮則不必有也。

(二)關於樂之普通理論

孔子甚重樂，但關於樂之普通理論，如樂之起源及其對於人生之關係，孔子亦未言及。荀子樂論篇及禮記樂記，對此始有詳細之討論。荀子樂論篇云：

「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜，而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不息（原作諰，依郝懿行校改），使其曲直繁省廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉，是先王立樂之方也。」（荀子卷十四頁一）

樂記云：

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。……是故其哀心感者，其聲噍以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王愼所以感之者。」（禮記卷十一頁五至六）

由此而言，則樂之功用，乃所以節人之情，使其發而合乎「道」，卽發而得中也。禮節人之欲；樂節人之情。蓋禮樂之目的，皆在於使人有節而得中。樂記云：

「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人爲之節。」（禮記卷十一頁七至八）

至於禮樂之功效，則樂記云：

「禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。樂者爲同；禮者爲異。同則相親；異則相敬。樂勝則流；禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。……樂由中出；禮自外作。樂由中出故靜；禮自外作故文。大樂必易；大禮必簡。樂至則無怨；禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」（禮記卷十一頁八）

儒家主以禮樂治天下，至於政刑，不過所以推行禮樂而已。樂記並以禮樂爲有形上學的根據。樂記云：

「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也。秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。……天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形。如此則禮者，天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，乾坤相蕩。鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。如此則樂者天地之和也。化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者，天也。著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰禮樂云」（禮記卷十一頁九至十）

由此而言，則宇宙本來即有天然之秩序，即是一大調和，而禮樂則此秩序調和之具體的例證也。

（三）關於喪禮之理論

上文謂荀子一方面謂禮所以節人之欲，一方面謂禮所以節人之情。（第十二章第七節）又謂禮之用有二方面；一方面為「節」「人之情，」一方面為「文」「人之情。」

其「文」「人之情」之功用，依荀子禮記所說，在喪祭禮中最可見，茲述之。

吾人之心，有情感及理智二方面。如吾人之所親者死，自吾人理智之觀點觀之，則死者不可復生，而靈魂繼續存在之說，又不可證明，渺茫難信。不過吾人之感情又極望死者之可復生，死者之靈魂繼續存在。吾人於此，若惟從理智，則對於死者儘可採用列子楊朱篇中所說：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」（列子，四部叢刊本，卷七頁二）若純自理智之觀點觀之，則一切送死之禮節，皆是無意義；反之若專憑情感，則儘可以種種迷信爲真理，而否認理智之判斷。世之宗教，皆以合於人之情感之想像爲真，而否認理智之判斷者也。

吾人對待死者，若純依理智，則爲情感所不許；若專憑情感，則使人流於迷信，而妨礙進步。荀子及禮記中所說對待死者之道，則折衷於此二者之間，兼顧理智與情感。依其所與之理論與解釋，荀子及禮記中所說之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。其對待死者之態度，是詩的，藝術的，而非宗教的。

【註】詩對於宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地依人之情感，加以推測解釋；可將合於人之情感之

想像，任意加於眞實之上；亦可依人情感說自欺欺人之話。此詩與散文藝術與科學，根本不同之處也。不過詩與藝術所代表非眞實，而亦即自己承認其所代表爲非眞實；所以雖離開理智，專憑情感，而卻仍與理智不相衝突。詩與藝術是最不科學的，而卻與科學並行不悖。我們在詩與藝術中，可得情感的安慰，而同時又不礙理智之發展。宗教亦是人之情感之表現，其所以與詩及藝術異者，即在其異以合於人之情感之想像爲眞實，因即否認理智之判斷，此其所以爲獨斷(dogma)也。

近人桑戴延納 (George Santayana) 主張宗教亦宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩。但依荀子禮記對於其所擁護之喪禮與祭禮之解釋與理論，則荀子禮記早已將古時之宗教，修正爲詩。古時所已有之喪祭禮，或爲宗教的儀式，其中或包含不少之迷信與獨斷。但荀子禮記以述爲作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變爲詩。例如古時與死者預備器具，未嘗非以爲死者靈魂繼續存在，能用器具。但後來儒者則與所謂明器以新意義。禮記云：

「孔子曰：『之死而致死之，不仁而不可爲也。之死而致生之，不智而不可爲也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簨虡，其曰明器，神明之也。』」（檀弓，禮記卷二）

頁十四至十五）

又曰：

「孔子謂爲明器者，知喪道矣，備物而不可用也。」（檀弓，禮記卷三頁五）

專從理智之觀點待死者，斷其無知，則爲不仁。專從情感之觀點待死者，斷其有知，則爲不智。折衷於二者，爲死者「備物而不可用。」爲之「備物」者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也。「不可用」者，吾人理智明知死者之不能用之也。荀子禮記對於喪禮祭禮之理論，皆專就主觀情感方面立論，蓋吾人理智明知死者已矣，客觀對象方面，固無可再說者也。茲再引荀子禮記以見此意。禮記云：

「喪禮，哀戚之至也。節哀順變也，君子念始之者也。復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。……飯用米貝，弗忍虛也，不以食道，用美焉耳。銘，明旌也，以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉耳。……奠以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神之所饗？亦以主人有齋敬之心也。……」（檀弓，禮記卷三頁三）

「主人自盡焉耳，豈知神之所享？」「自盡」以得情感之慰安；不計「神之所饗，」

則不以情感欺理智也。

親死三日而斂，禮記云：

「或問曰死三日而后斂者何也？曰孝子親死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰三日而斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心，亦益衰矣。家室之計，衣服之具，亦可以成矣。親戚之遠者，亦可以至矣。是故聖人爲之斷決，以三日爲之禮制也。」（問喪，禮記卷十八頁六）

三月而葬，禮記云：

「子思曰『喪三日而殯，凡附於身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附於棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。』」（檀弓，禮記卷二頁三）

荀子云：

「殯久不過七十日，速不損五十日，是何也？曰遠者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣。其忠至矣。其節大矣。其文備矣。然後月朝卜宅，月夕卜日，（據王引之校）然後葬也。」（禮論，荀子卷十三頁十二）

葬畢反哭，禮記云：

「送形而往，迎精而反也。其往送也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然若有求而復

得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣！故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉，愴焉，惚焉，愾焉，心絕志悲而已矣。祭之宗廟，以鬼饗之，徼幸復反也。」（問喪，禮記卷十八頁三）

「祭之宗廟，以鬼饗之。」情感希望死者之「復反」也；曰「徼幸復反」者，不以情感欺理智也。

葬後又為親服三年之喪。禮記云：

「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不知愛其類。今夫大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人。故人於其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死而夕忘之。然而從之，則是曾禽獸之不若也，夫焉能相與羣居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙。然而遂之，則是無窮也。是故先王為之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。」（三年問，禮記卷十八頁十一至十二，荀子禮論篇同）

以上所引，皆就主觀的情感方面立論。蓋喪禮之本意，本只以求情感之慰安耳。

荀子總論喪禮云：

「禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而愼終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。……故死之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。……喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，（據郝懿行校）終始一也。……具生器以適墓，象徙之道也。略而不盡，貌而不功。……故生器文而不功，明器貌而不用。……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也。……事生，飾始也；送死，飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生謂之墨，刻生而附死謂之惑，殺生而送死謂之賊。大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。」（禮論篇，荀子卷十三頁九至二十）

衣衾棺槨，皆「大象其生以送其死也，」吾人理智明知死者之已死，而吾人情感仍望死者之猶生。於此際專依理智則「不仁，」專依情感則「不智，」故「大象其生以送其死，」則理智情感兼顧，仁而且智之道也。然聖人之爲此制度，亦非武斷。

「此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也。非從天降也，非從地出也，人情而已矣。」（問喪，禮記卷十

（八頁七）

（四）關於祭禮之理論

以上爲荀子禮記對於喪禮之理論。其對於祭禮之理論，亦全就主觀情感方面立言。祭禮之本意，依荀子禮記之眼光視之，亦只以求情感之慰安。禮記云：

「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。心怵而奉之以禮，是故惟賢者能盡祭之義。賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也，福者，備也；備者，百順之名也。無所不順謂之備，言內盡於己而外順於道也。……是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，參之以時，明薦之而已矣。不求其爲，此孝子之心也。……凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。」（祭統，禮記卷十四頁十五至十六）

「外則盡物，內則盡志」，「不求其爲。」專重祭祀而不重祭祀之對象也。荀子云：

「祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗。其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也。……卜筮視日，齋戒

脩涂，几筵饋薦告祝，如或饗之。物取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送；反，易服，卽位而哭，如或去之。哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。」（禮論篇，荀子卷十三頁二十四至二十六）

因主人主觀方面對死者有「志意思慕之情，」故祭之。然其所祭之對象，則「無形影，」只「如或饗之」「如或嘗之」而已。一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其爲「狀乎無形影」「然而成文。」此其所以爲詩也。

禮記更描寫祭者祭時之心理狀態云：

「致齋於內，散齋於外。齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所謂齋者。祭之日，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。……惟聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親。饗者，鄉也，鄉之然後能饗焉。……齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也。……洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與。……於是諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之；庶或饗之，孝子之志也。」（祭義，禮記卷十四頁五至七）

近人以爲人之見鬼，乃由於心理作用。依禮記此說，則祭者正宜利用此等心理作用，

「鄉」死者而想像之,庶得「恍惚」而見其鬼焉。「以其恍惚,以與神明交,」而冀其「庶或饗之,」無非以使「志意思慕之情」得慰安而已。故祭祀,「君子以爲人道,」而「百姓以爲鬼事」也。

此等詩的態度,荀子不但於講祭祀祖宗之祭禮時持之。卽講任何祭禮,亦持此態度。荀子云:

「雩而雨何也?曰:無佗也,猶不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然後決大事,非以爲得求也,以文之也。故君子以爲文,而百姓以爲神。以爲文則吉,以爲神則凶。」(天論篇,荀子卷十一頁二十二)

「旱而雩,」無非表示惶急之情。「卜筮然後決大事,」無非表示鄭重之意。此所謂「以爲文」也。若「以爲神」則必爲迷信所誤而凶矣。

祭祀祖宗,一方面因吾人本有「志意思慕之情,」一方面因吾人須講報恩之義。荀子曰:

「禮有三本:天地者,生之本也。先祖者,類之本也。君師者,治之本也。無天地惡生?無先祖惡出?無君師惡治?三者偏亡焉無安人。故禮上事天,下事地,尊先祖而隆君師,是禮之三本也。」(禮論篇,荀子卷十三頁三)

禮記云：

「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」（郊特牲，禮記卷八頁六）

除祖宗之外，人之所以祭祀諸神祇，亦皆報本反始之義。禮記云：

「天子大蜡八。……蜡也者，索也。歲十二月，合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，爲其食田鼠也。迎虎，爲其食田豕也。迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰『土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。』……蜡之祭，仁之至，義之盡也。」（同上）

又云：

「夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀。夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。……湯以寬治民，而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之災：此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民之所瞻仰也。山林川谷丘陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典。」（祭法，禮記卷十四頁三至四）

根於崇德報功之義，以人爲祭祀之對象，孔德所謂「人之宗敎」卽有此意。中國舊社會中每行之人，皆供奉其行之神，如木匠供魯班，酒家奉葛仙。其意卽謂，各種手藝，皆有其發明者。後來以此手藝爲生者，飲水思源，崇德報功，故奉原來發明者爲神明，而祀之焉。至於天地星辰，鳥獸草木，亦以崇德報功之義，而崇拜之。此或起源於原始社會中之拜物敎，但依儒家所與之意義，則此已爲詩而非宗敎矣。

有一派儒者謂所以特別提倡報本反始之義者，欲使民德之厚也。曾子曰：

「愼終追遠，民德歸厚矣。」（學而，論語卷一，四部叢刊本，頁六）

大戴禮記云：

「喪祭之禮，所以敎仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，況於生而存乎？故曰喪祭之禮明，則民孝矣。」（盛德，大戴禮記卷八頁六）

對於死者，對於無知者，尙崇其德而報其功，況對於生者，對於有知者乎？社會之中，人人皆互相報答，而不互相爭鬭，則社會太平矣。然此等功利主義，多數儒家者流不持之。

此外則公共祭祀之舉行，亦與人民以一種休息遊戲之機會。故禮記郊特牲論蜡祭云：

「黃衣黃冠而祭，息田夫也。……既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不興功。」（禮記卷八頁六至七）

禮記又云：

「子貢觀於蜡，孔子曰：『賜也樂乎？』對曰：『一國之人皆若狂，賜未知其樂也。』子曰：『百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗爲也；一張一弛，文武之道也。』」（雜記，禮記卷十二頁十七）

從此觀點看祭祀，則祭祀更爲藝術而非宗教矣。

（五）關於婚禮之理論

以上爲荀子禮記中對於喪祭禮之諸理論。此外另有一端，禮記中雖未明言，而實可爲其所理論化之喪禮祭禮應有之涵義，茲申言之。

依上所引，則儒者至少一部分的儒者，對於人死之意見，不以爲人死後尚有靈

魂繼續存在。然靈魂不死之說，雖爲理智所不能承認，而人死之可不卽等於完全斷滅，則爲事實。蓋人所生之子孫，卽其身體一部之繼續存在生活者；故人若有後，卽爲不死。凡生物皆如此，更無須特別證明。再則某人之於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人，不能使之再爲無有。就此方面說，孔子時代之平常人，與孔子同爲不可磨滅，其差異只在受人知與不受人知。亦猶現在之人同樣生存，而因其受知之範圍之小大，而有小大人物之分。然卽絕不受人知之人物，吾人亦不能謂其不存在。蓋受人之知與否，與其人之存在與否，固無關係也。就此方面說，則凡人皆不死。不過此等不死，與生物學的不死，性質不同，可名爲理想的不死，或不朽。

不過不受人知之不朽，普通認爲無價值。故不朽二字，普通專以謂曾經存在之受人知之大人物。所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。人能有所立，則卽能爲人所知，爲人所記憶，而不死或不朽。然若惟立德立功立言之人，方能爲人所記憶，則世之能得此受人知之不朽者必甚寡。大多數之人，皆平庸無特異之處，

不能使社會知而記憶之。可知而記憶之者，惟其家族與子孫。特別注重祭祀祖先，則人人皆得在其子孫之記憶中，得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪禮祭禮所應有之涵義也。

後來儒者對於不死問題之注意，可於其對於婚禮之理論見之。儒者對於婚姻之意見，完全注意於其生物學的功用。禮記云：

「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。」（昏義，禮記卷二十頁二）

又曰：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？」（哀公問，禮記卷十五頁四）

又曰：「舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。……昏禮不賀，人之序也。」（郊特牲，禮記卷八頁十）

又曰：「嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。」（曾子問，禮記卷六頁四）

孟子亦云：

「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。」（離婁上，孟子卷七頁十六）

據上所引，可知儒者以爲婚姻之功用，在於使人有後。結婚生子，造「新吾」以代「故吾」，以使人得生物學的不死。由此觀點，則吾人之預備結婚生子，實與吾人之預備棺材，同一可悲，蓋吾人若非有死，則無需乎此等事物也。本來男女會合，其眞正目的，卽在於生殖。至於由此而發生之愛情與快感，乃係一種附帶的心理情形。自生物學的眼光觀之，實無關重要，故儒家亦不重視之。儒者論夫婦之關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛也。

凡人皆有死，而人多畏死，於是種種迷信生焉。許多宗教，皆以靈魂不死相號召。儒家，至少一部分的儒家，旣不主靈魂不死，乃特注重於使人人得生物學的不死，及理想的不死之道。舊社會中人及暮年，旣爲子娶妻生子，以爲自己生命已有寄託，卽安然以俟死，更不計死後靈魂之有無。此實儒家思想所養成之精神也。

（六）關於孝之理論

儒者以爲結婚之功用，在於造「新吾」以代「故吾」。「故吾」對於「新吾」之希望，在其能繼續「舊吾之」生命及其事業，爲其「萬世之嗣」。「新吾」若能副此希望，卽爲孝子。其所以副此希望之道，卽孝子「嗣親」之道，謂之孝道。孝子「嗣親」之道，可分爲兩方面：一爲肉體方面，一爲精神方面。其肉體方面，又可分爲三方面：一方面爲養父母之身體；一方面須念此身爲父母所遺留而愼重保護之；一方面須另造「新吾」以續傳父母之生命。禮記祭義曰：

「樂正子春下堂而傷其足，數月不出，猶有憂色。門弟子曰：『夫子之足瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也？』樂正子春曰：『善如爾之問也！善如爾之問也！吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：「天之所生，地之所養，無人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子頃步而弗敢忘孝也。」今予忘孝之道，予是以有憂色也。壹擧足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母。壹擧足而不敢忘父母，是故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆。壹出言而不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不反於身。不辱其身，不羞其親，可謂孝矣。』」（禮記卷十四頁十二至十三）

「父母全而生之，子全而歸之」。「曾子有疾，召門弟子曰：『啓予足，啓予手。詩云：「戰

戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫，小子！』」（泰伯，論語卷四頁十二）蓋深幸其能以父母之遺體，「全而歸之」也。然若只將此身「全而歸之，」此身死後，父母之生命，不能再有「新吾」以繼續之，則仍為不孝。孟子曰：「不孝有三，無後為大。」蓋人若無後，則自古以來之祖先所傳下之「萬世之嗣，」即自此而斬，或少一支，故為不孝之大也。

孝之在精神方面者，在吾人之親存時，須順其志意，不獨養其口體，且養其志，（孟子離婁上）有過并規勸之，使歸於正。在吾人之親歿後，一方面為致祭祀而思慕之，使吾人之親，在吾人之思慕記憶中得不朽。此點上節已詳。又一方面為繼吾人之親之事業，使其未竟之志得申；或吾人自有述作，使吾人之親之名，「附驥尾而致千里，」因亦在衆人之思慕記憶中，得不朽焉。中庸曰：

「子曰：『舜其大孝也歟！德為聖人，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。』」（禮記卷十六頁四）

又曰：

「子曰：『武王周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋脩其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。……踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。』」（禮記卷十六頁五至六）

此等精神方面之孝爲大孝，達孝。蓋較肉體方面之孝爲尤重要也。祭義曰：

「曾子曰：『孝有三：大孝尊親；其次弗辱；其下能養。』公明儀問於曾子曰：『夫子可以爲孝乎？』曾子曰：『是何言與！是何言與！君子之所爲孝者，先意承志，諭父母於道。參直養者也，安能爲孝乎？』」（禮記卷十四頁十一）

此皆以精神方面之孝爲最重要也。

父母之遺體，孝子欲「全而歸之」，不但須「不虧其體」，且須「不辱其身。」「大孝尊親，其次弗辱。」「尊親」謂積極的有善行，使親能享令名；「弗辱」謂消極的無惡行，使親不被惡名。人若能存此心，自能力行諸德。故禮記中有幾篇及孝經以孝爲一切道德之根本。祭義曰：

「曾子曰：『身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。涖

官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五者不遂，災及於親，敢不敬乎？亨孰羶薌，嘗而薦之，非孝也，養也。君子之所謂孝也者，國人稱願然曰：幸哉有子如此，所謂孝也已。衆之本教曰孝，其行曰養。養可能也，敬爲難。敬可能也，安爲難。安可能也，卒爲難。父母既沒，愼行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣。仁者，仁此者也。禮者，履此者也。義者，宜此者也。信者，信此者也。強者，強此者也。樂自順此生，刑自反此作。』曾子曰：『夫孝置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕。推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。詩云：「自東自西，自南自北，無思不服。」此之謂也。』」（禮記卷十四頁十一至十二）

孝經曰：

「夫孝，德之本也，教之所由生也。……身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝始於事親，中於事君，終於立身。大雅云：『無念爾祖，聿修厥德。』……夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。」（孝經，四部叢刊本，頁一至七）

依此言，則凡有孝之德者，必有一切諸德；故孝爲一切道德之根本也。此種學說在漢時極有勢力，在漢時「孝弟力田」者，皆受獎勵。漢之諸帝諡號，上皆冠孝字，可見其

對於孝之特別重視矣。

【註一】以孝爲一切道德之根本之說，當係後起。論語中載孔子言孝之言甚多。又謂「有子曰『……君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟。』」（學而，論語卷一頁四）此謂仁之要素爲推己及人。己之所親對己之關係至親至密；若對於己之所親，尚不能推，則對於別人，當更不能推矣。故推己及人，須自己之所親始。此孝弟所以「爲仁之本」也。孔子孟子皆注重孝，但未以孝爲一切道德之根本。一切道德之根本爲仁，仁者自然孝。孟子所謂「未有仁而遺其親者也。」

【註二】禮記中此諸篇之作者，皆以其所述爲曾子之言。孝經一書，亦標明爲孔子答曾子之辭。蓋曾子在當時以孝名，故孟子數稱曾子事曾晳之道，曰：「事親若曾子者可也。」不過曾子雖有孝行，而以孝爲一切道德之根本之說，是否果曾子所主張，不易斷定。蓋孟荀於此皆未嘗及，而禮記中所述某曰某曰甚濫，幾不能辯何者眞爲某曰也。

（七）大學

小戴禮記中之大學中庸二篇，在中國以後哲學中，有甚大勢力。大學，朱熹以爲

係曾子所作，王柏以爲係子思所作，蓋皆以意度之，以前未有其說也。大學曰：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」（禮記卷十九頁七至八）

此段所說，爲大學之主要意思，所謂大學之三綱領（明德，親民，止至善）八條目（格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下）也。此段所說之意思，大致雖甚明白，無須解釋；惟所謂致知格物，下文未詳細論及，致後來學者解釋紛紜。宋明時代程朱陸王二派之一主要爭點，亦在其對於致知格物解釋之不同。此四字對於以後哲學，甚爲重要，不容不解釋。但如欲解釋之，則以後諸家之「格物說」，何者爲合於大學之原意乎？荀子爲戰國末年之儒家大師。後來儒者，多出其門。荀子又多言禮，故大小戴禮記中諸篇，

大半皆從荀學之觀點以言禮觀本章上數節所論，亦可見矣。其言教育者，大戴禮記中直錄荀子勸學篇。小戴禮記中之學記，亦自荀子之觀點以言教育。蓋當時荀學之勢力，固比較漢以後人所想像者大多多也。學記云：

「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，强立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之，此大學之道也。」（禮記卷十一頁一至二）

「强立而不反」，即荀子不苟篇所謂「長遷而不反其初則化矣」之意。其義上文已詳（見第十二章第五節）。學記以「知類通達，强立而不反」，「足以化民易俗，近者悅服而遠者懷之」，爲「大學之道」；大學以「格物，致知，正心，誠意，修身，齊家，治國，平天下」爲「大學之道」，二者主要意思相同。大學中所說「大學之道」，當亦用荀學之觀點以解釋之。

荀子解蔽篇曰：

「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑（俞云：「疑」

定）止之則沒世窮年，不能徧也。其所以貫理焉雖億萬，已不足以浹萬物之變，與愚者若一。學老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰，止諸至足。曷謂至足？曰，聖也。」（荀子卷十五頁十六）

大學亦教人「學止之。」「惡乎止之？」荀子曰：「止諸至足。」大學曰：「止於至善。」其義一也。大學曰：

「詩云：『邦畿千里，惟民所止。』詩云：『緡蠻黃鳥，止於丘隅。』子曰：『於止知其所止，可以人而不如鳥乎？』詩云：『穆穆文王，於緝熙敬止。』為人君，止於仁。為人臣，止於敬。為人子，止於孝。為人父，止於慈。與國人交，止於信。」（禮記卷十九頁九）

荀子以聖為「至足。」又曰：「聖也者，盡倫者也。」大學所說「為人君止於仁」等，即盡倫之義也。

人苟知止，則向一定之目的以進行，心不旁騖而定，定則能靜，靜則能安，安則能慮，慮則能得矣。

孟子曰：

「人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（離婁上，孟子卷七頁五）

此以身爲家國，天下之本之所在。大學謂「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。」或亦本於孟子此言。然荀子君道篇亦言：

「請問爲國？曰：聞修身，未嘗聞爲國也。君者，儀也；儀正而景正。君者，槃也；槃圓而水圓。君者，盂也；盂方而水方。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞爲國也。」（荀子卷八頁四五五）

在上者爲一國之儀表，故在上者能修身則國及天下之人皆修其身，而國治天下平矣。大學曰：

「堯舜率天下以仁，而民從之。桀紂率天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。詩云：『桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。』宜其家人，而后可以教國人。詩云：『宜兄宜弟。』宜兄宜弟，而后可以教國人。詩云：『其儀不忒，正是四國。』其爲父子兄弟足法，而后民法之也。」（禮記卷十九頁十）

在上者足法，則民自法之，故修身爲齊家治國平天下之本也。再則人之治國，乃「以人治人」；「以人治人」，「其則不遠」，此中庸之言也。荀子亦曰「聖人者，以己度

者也。故以人度人，以情度情。」又曰：「五寸之矩，盡天下之方也。」（原文見第十二章第三節引）能修身者，自能「以人度人，以情度情，」「操五寸之矩，盡天下之方」矣。大學曰：

「所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。」（禮記卷十九頁十一）

絜矩之道，即「操五寸之矩，盡天下之方」之道也。

欲修其身，先正其心者，蓋聖必須「知道」（見第十二章第四節）而心必「虛壹而靜」，方能知道。荀子解蔽篇曰：

「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得本（原作大，依王校改）形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。」（荀子卷十五頁十一）

大學曰：

「所謂修身在正其心者，心有所忿懥，則不得其正。有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有

所憂患，則不得其正。」（禮記卷十九頁九）

心有所好樂等，則如「微風過之，湛濁動乎下，清明亂于上，則不可以得本形之正也。」心不能「正錯而勿動，」則不「足以定是非，決嫌疑矣。」荀子續曰：

「小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決麤理矣。故好書者衆矣，而倉頡獨傳者，壹也。好稼者衆矣，而后稷獨傳者，壹也。好樂者衆矣，而夔獨傳者，壹也。好義者衆矣，而舜獨傳者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精於射。奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御。自古及今，未嘗有兩而能精者也。」（荀子卷十五頁十一至十二）

此謂心不專一，則亂而不正。大學謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」皆心不專一之過也。欲無此過，須對於一事物真實求之。大學曰：

「康誥曰『如保赤子。』心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而後嫁者也。」（禮記卷十九頁十）

慈母於赤子，真實保之，此即誠之具體的例也。大學曰：

「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊。故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，

無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必愼其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖。故君子必誠其意。」（禮記卷十九頁八）

人之惡惡臭，皆眞實惡之；其好好色，皆眞實好之，此皆誠之具體的例也。大學此處言「誠於中，形於外」及「愼獨」等語，均見荀子。不過荀子所謂「獨」，乃專一之意。人若能對於一事物，眞實求之，自能對於其事物，專一求之。（見第十二章第五節引）大學於此，似以「愼獨」爲使內外一致之意，與荀子小異。

吾人之心，必須有其所「誠求」，心方能不亂而正。卽「知止而後有定」云云之義。此所以「欲正其心者，先誠其意」也。誠意係由「知止」得來。故「欲誠其意者，先致其知」也。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」致知卽知此也。故曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂，而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」（註）「知本」爲「知之至」，知修身爲本，而專一眞實以修身，卽「知至而意誠」矣。大學又曰：「德者，本也。財者，末也。

外本內末，爭民施奪。」（禮記卷十九頁十二）知德爲本而卽事一真實以「明明德於天下」，亦卽「知至而意誠」矣。

【註】宋儒車玉峯王柏以爲此段卽致知格物之傳。見魯齋集卷二。

然吾人知欲知物之本末，事之終始，則須對於事物，先有若干正確之知識。否則所謂本者或非本，所謂末者或非末。若此一錯誤，則以後皆錯誤矣。荀子解蔽篇曰：

「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後（俞樾云：「疑本作立。」）人也；冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲蹞步之澮也；俯而出城門，以爲小之閨也；酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩；掩耳而聽者，聽漠漠而以爲哅哅；勢亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也；遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也；高蔽其長也。水動而景搖，人不以定美惡；水勢玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無；用精惑也。有人焉，以此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當。夫苟不當，安能無過乎？」（荀子卷十五頁十四至十五）

觀物時爲物之現象所蔽，則不能對之有真知識；故致知在格物。格者，至也。（爾雅釋詁）

必看穿物之現象，而至其本來面目，方可得其眞象，此所以「致知在格物」也。（註）否則「以疑決疑，決必不當」。然知此須先不使「心中不定」。蓋致知格物，仍皆心之事，故與正心互爲因果也。

【註】鄭康成曰：「格，來也。物猶事也。其知於善深則來善物，知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也。」此卽荀子所謂「唯所居以其類至」之意。惟大學此所說，以格物爲致知之方法，非以其爲致知之結果。故鄭似誤。

（八）中庸

小戴禮記中之中庸，相傳爲孔子之孫子思所作。史記孔子世家謂：「子思作中庸。」荀子非十二子篇以子思孟軻爲一派。今小戴禮記中，中庸所說義理，亦實與孟子之學說爲一類。則似此篇實爲子思所作。然小戴禮記中之中庸，有「今天下車同軌，書同文，行同倫」之言，所說乃秦漢統一中國後之景象。中庸中又有「載華嶽而不重」之言，亦似非魯人之語。且所論命，性，誠，明，諸點，皆較孟子爲詳明，似就孟子之

學說，加以發揮者。則此篇又似秦漢時孟子一派之儒者所作。王柏曰：

「中庸者，子思子所著之書，……愚滯之見，常覺其文勢時有斷續，語脈時有交互。一日偶見西漢藝文志有曰中庸說二篇。……惕然有感，然後知班固時尚見其初爲二也。合而亂之，有出於小戴氏之手乎？」（古中庸跋，魯齋集卷五，金華叢書本，頁十六至十七）

又曰：

「今既以中庸名篇，而中庸二字，不見於首章，何也？曰，道也者，非他道也，非可離之道也，即中庸之道也。……不然，則次章忽曰君子中庸，與首章全不相屬，恐子思之文章決不如是之無原也。」（中庸論下，魯齋集卷二，頁十一至十二）

王柏能提出此二問題，可謂有識。惜其對於第一問題之答案，以中庸之後段，分爲一篇，名之曰「誠明」，殊無根據。於第二問題又曲爲之辭。然其所說，固已與吾人以不少提示矣。細觀中庸所說義理，首段自「天命之謂性」至「天地位焉，萬物育焉」，末段自「在下位不獲乎上」至「無聲無臭至矣」，多言人與宇宙之關係，似就孟子哲學中之神祕主義之傾向，加以發揮。其文體亦大概爲論著體裁。中段自「仲尼

曰，君子中庸，」至「道前定則不窮，」多言人事，似就孔子之學說，加以發揮。其文體亦大概爲記言體裁。由此異點推測，則此中段似爲子思原來所作之中庸，即漢書藝文志儒家中之子思二十三篇之類。（此亦不過就其大概言之，其實中段中似亦未嘗無後人附加之部分，不過有大部分似爲子思原來所作之中庸耳）首末二段乃後來儒者所加，即漢書藝文志「凡禮十三家」中之中庸說二篇之類也。「今天下車同軌」等言皆在後段，更可見矣。中庸說之作者，名其書爲中庸說，必係所謂「子思之儒；」但其中又發揮孟子之學說，則又爲所謂「孟氏之儒。」蓋二派本來相近，故荀子非十二子篇以之爲一派也。

今先論中庸之中段。中庸云：

「仲尼曰『君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也。』」（禮記卷十六頁一）

按中庸二觀念乃孔子所已有。（見論語雍也）中庸又言時中；蓋人事中之中，乃亞力士多德所謂相對的，而非絕對的。所謂人之情感之發，及其他一切舉動，其時，其地，及其所向之人，均隨時不同。故其如何爲中，亦難一定。（亞力士多德倫理學第二章第五節）中庸言時中，

意卽如此。孟子卽注重時，孟子曰：

「非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」（公孫丑上，孟子卷三頁九）

又曰：

「伯夷，聖之淸者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。」（萬章下，孟子卷十頁二）

又曰：

「子莫執中，執中爲近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」（盡心上，孟子卷十三頁十一）

孟子以「聖之時」贊孔子。伯夷，伊尹，柳下惠，對於出處，皆有一定不移之規則。此論語所謂「可與立，未可與權」也。此所謂「執一」也。若只言中而不言時，則「執中無權，猶執一也。」執一以爲中，則必「舉一而廢百」矣。

中庸云：

「子曰：『道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。詩云：「伐柯伐柯，其則不遠。」執柯以伐柯，睨而

視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也。所求乎臣，以事君，未能也。所求乎弟，以事兄，未能也。所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹。有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾』」（禮記卷十六頁三）

此就孔子所說之「忠恕之道」，加以發揮。「忠恕之道」，推己及人，所謂「以人治人」，誠哉「其則不遠」也。「忠恕之道」，簡易如此，此所謂庸也。

【註】忠恕皆主推己及人，故往往舉一可以概二。如此所說「所求乎子」，卽「以事父」；「所求乎臣」，卽「以事君」等，實只講忠。大學所說「絜矩之道」，「所惡於上毋以使下」等，實只講恕。合而觀之，則忠恕之道見矣。

中庸云：

「天下之達道五，所以行之者三，曰，君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。知仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。子曰：『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。』知斯

三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。」（禮記卷十六頁七）

此亦就孔子之學說，加以發揮，以君臣父子等人與人之關係，爲天下之達道。以仁知勇等個人修養之成就，爲天下之達德。以達德行達道，卽可以修身治人矣。

以上係就中庸之中段論之。其首段末段，將孟子哲學中之反功利主義，及其神祕主義之傾向，加以有系統的說明。中庸云：

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（禮記卷十六頁一）

大戴禮記本命篇云：

「分於道謂之命，形於一謂之性，化於陰陽，象形而發謂之生，化窮數盡謂之死。」（大戴禮記卷十三頁三）

中庸所說之天，卽本命篇所說之道。「分於道謂之命，形於一謂之性」，儒家所說天與性之關係，與道家所說道與德之關係相同。（參看第八章第四節，第十章第二節）蓋天爲含有道德之宇宙的原理；而性則天所「命」於人，人所「分」於天者也。孔子一方面注重人之性情之真的流露，一方面主張須以「禮節之」。中庸亦一方面主張「率性」，

一方面又主張以「教」「修」之。中庸云：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」（禮記卷十六頁一）喜怒哀樂，皆是天然的，當聽其「發」；但須以「教」修之，使其「發」無過不及而已。

上文謂墨家哲學，與儒家不同。儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」墨子則專注重利，專注重功。（第五章第四節）不計功利者，以為吾人行為之意義及價值，並不在行為之外，而即在行為之自身。中庸與此人生態度，以形上學的根據。中庸云：

「詩曰：『惟天之命，於穆不已；』蓋曰天之所以為天也。『於乎不顯，文王之德之純；』蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。」（禮記卷十六頁十）

又云：

「故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。」（禮記卷十六頁九至十）

「天」活動不息，無所為而為。君子以「天」為法，故亦應自強不息，無所為而為。

上文謂孟子哲學中有神祕主義之傾向。中庸更就孟子之言，加以引申說明，以「合內外之道，」為人之修養之最高境界。此蓋一境界，於其中雖仍有活動，與一切事物，而內外卽人己之分，則已不復存在。中庸所謂誠，似卽指此境界。「天」本來卽誠，蓋「天」本不分所謂內外也。故中庸云：

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。……自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」（禮記卷十六頁八）

誠為天之道，而人則必用「教」以求自明而誠，所謂「誠之者，人之道也。」中庸云：

「誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，智也。性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」（禮記卷十六頁九）

以成己成物為「合內外之道，」卽叔本華所說以「愛之事業，」超過「個性原理」也。誠為「性之德，」「教」非能於性外更有所加，不過助性使得盡量發展而已。性之盡量發展，卽所謂盡性。中庸云：

「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可

以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（同上）

人物之性，皆「天」之部分，故「能盡其性」之人，亦能「盡人之性」，「盡物之性」也。至誠之人，既無內外之分，人我之見，則已至萬物一體之境界矣。既與萬物為一體，故能贊天地之化育而與天地參也。此等人有聖人之德，若再居天子之位，則可以「議禮，制度，考文」矣。中庸云：

「故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。遠之則有望，近之則不厭。詩曰：『在彼無惡，在此無射。庶幾夙夜，以永終譽。』君子未有不如此而能有譽於天下者也。」（禮記卷十六頁十一）

以如此之人居君位，將「揖讓而治天下」。在此情形之中，在此世界之內：

「萬物並育而不相害；道並行而不相背。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」（中庸，禮記卷十六頁十一至十二）

據此可知中庸大部分為孟學，而大學則大部分為荀學。此二篇在後來中國哲

學中，有甚大勢力。而此二篇亦卽分別代表戰國時儒家之孟荀二大學派，蓋亦非偶然也。

（九）禮運

後來之儒家哲學，頗受有道家哲學之影響。（荀子受道家影響，詳第十二章第五節）一部分儒家之政治社會哲學之受道家影響者，可以小戴禮記中之禮運首段所說代表之。禮運云：

「孔子曰：『大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉，是謂大同。今大道旣隱，天下爲家。各親其親，各子其子，貨力爲己。大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固。禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以

考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃，是謂小康。」（禮記卷七頁一至二）

此謂一般儒家所殷殷提倡之政治社會，爲僅小康之治，於其上另有大同之治。此採用道家學說之政治社會哲學也。此儒家之新政治社會哲學，最近人極力推崇之。

第十五章　易傳及淮南鴻烈中之宇宙論

(一)周易之起源及易傳之作者

易之八卦，相傳爲伏羲所畫。六十四卦，或云爲伏羲所自重，(王弼等說)或云爲文王所重。(司馬遷等說)卦辭爻辭，或云係文王所作，(司馬遷等說)或云卦辭文王作，爻辭周公作。(馬融等說)「彖，象，繫辭，文言，序卦之屬十篇，」卽所謂十翼者，相傳皆孔子作。然此等傳說，俱乏根據。商代無八卦；商人有卜而無筮。筮法乃周人所創，以替代或補助卜法者。卦及卦爻等於龜卜之兆。卦辭爻辭等於龜卜之繇辭。繇辭乃掌卜之人，視兆而占者。此等臨時占辭，有時出於新造，有時亦沿用舊辭。如有與以前所卜相同之事，卜時又有與以前相同之兆，則占辭卽可沿用其舊；如前無此兆，則須新造。灼龜自然的兆象，既多繁難不易辨識；而以前之占辭，又多繁難不易記憶。筮法之興，卽所以

解決此種困難者。卦爻仿自兆而數有一定，每卦爻之下又繫有一定之辭。筮時遇何卦何爻，卽可依卦辭爻辭引申推論。比之龜卜，實爲簡易。（自商代無八卦以下至此，余永梁先生說，見中央研究院歷史語言研究所集刊第一本第一分）周易之名，或卽由此起。因其爲周人所作，故冠曰周；因其用法簡易，故名曰易。

易本爲筮用，但後則雖不於筮時，人亦常引申卦爻辭中之意義，以爲立說之根據。左傳宣公十二年云：

「晉師救鄭。……彘子……以中軍佐濟。知莊子曰：『此師殆哉！周易有之，在師䷆之臨䷒曰：「師出以律，否臧凶。」執事順成爲臧，逆爲否。衆散爲弱，川壅爲澤，有律以如己也，故曰「律否臧」。且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行之謂臨；有帥而不從，臨孰甚焉？此之謂矣。果遇必敗，彘子尸之，雖免而歸，必有大咎。』」（左傳卷十一，四部叢刊本，頁一至三）

又襄公二十八年云：

「子展曰：『楚子將死矣！不修其政德，而貪昧於諸侯，以逞其願，欲久得乎？周易有之，在復䷗之頤䷚曰：「迷復凶。」其楚子之謂乎？欲復其願，而棄其本，復歸無所，是謂迷復，能無凶乎？』」（左傳卷十八

四部

頁十六）

孔子引申恆卦九三爻辭之意義，以教人須有恆，（見第四章第一節）亦此類也。荀子亦常就卦爻辭之意義加以引申，以爲立說之根據，非相篇云：

「故贈人以言，重於金石珠玉；觀人以言，美於黼黻文章；聽人以言，樂於鐘鼓琴瑟。故君子之於言無厭。鄙夫反是，好其實，不卹其文，是以終身不免埤汙傭俗。故易曰『括囊無咎無譽。』腐儒之謂也。」（荀子卷三，四部叢刊本，頁八至九）

「括囊無咎無譽，」爲易坤六四爻辭。大略篇云：

「易曰『復自道，何其咎。』春秋賢穆公，以爲能變也。」（荀子卷十九頁十）

「復自道，何其咎，」爲易小畜初九爻辭。大略篇云：

「易之咸，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。」（荀子卷十九頁九）

此更就一卦之義而引申之，與易傳中之咸卦彖辭意同文異。從此等觀點觀易，則易已非止爲筮用之書，而爲涵有各種意義之書矣。易傳之作者，非止一人；然皆本此觀

點以觀易本前人之說，附以己見，務與易之卦爻及卦辭爻辭以最大之涵義，以使易成爲一有系統的哲學書也。

所謂十翼非孔子所作，前人及時人論之已詳。（註）漢書儒林傳曰：

「及秦禁學易爲卜筮之書，獨不禁，故傳授者不絕也。漢興，田何以齊田徒杜陵，號杜田生。授東武王同子中，洛陽周王孫，丁寬，齊服生，皆著易傳數篇。」（前漢書卷八十八，同文影殿刊本，頁七）

王同，周王孫，丁寬，服生等所著之易傳，不知是否卽在現有之易十翼中。要之現在所有之易十翼，皆王同等所作易傳之類也。

【註】說見歐陽修易童子問，崔東壁洙泗考信錄，顧頡剛先生古史辯及拙作孔子在中國歷史中之地位。

（一）八卦及陰陽

周人爲八卦，又重之爲六十四卦，以仿龜兆。其初八卦本不必有何意義，及後日益附演，八卦乃各有其所代表之事物。如說卦云：

「乾，天也，故稱乎父。坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。乾爲天，爲圜，爲君，爲父……。坤爲地，爲母……。震爲雷……。巽爲木，爲風……。坎爲水，……爲月……。離爲火，爲日……。艮爲山，……。兌爲澤，……。」（周易卷九，四部叢刊本，頁三至四）

說卦，序卦，雜卦三篇，在所謂十翼中，尤爲晚出。然據左傳國語所記，春秋時人亦已以乾爲天，坤爲土，巽爲風，（見左傳莊公二十二年）離爲火，艮爲山，（見左傳昭公十五年）震爲雷，坎爲水；（見國語晉語）又以震爲長男，坤爲母。（同上）可見說卦所說，亦本前人所已言者而整齊排比之耳。八卦已有此諸種意義時，講周易者之宇宙論，係以個人生命之來源爲根據，而類推及其他事物之來源。易繫辭云：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」（周易卷八，頁五至六）男女交合而生人，故類推而以爲宇宙間亦有二原理。其男性的原理爲陽，其卦爲乾；其女性的原理爲陰，其卦爲坤。而天地乃其具體的代表。乾坤相交，乾一之坤爲震，爲長男而雷爲其具體的代表；坤一之乾爲巽，爲長女而風爲其具體的代表；乾二之坤爲坎，爲中男，而水爲其具體的代表；坤二之乾爲離，爲中女，而火

爲其具體的代表；乾三之坤爲艮，爲少男，而山爲其具體的代表；坤三之乾爲兌，爲少女，而澤爲其具體的代表。總之，宇宙間之最大者爲天地，天上之最惹人注意者爲日月風雷，地上之最惹人注意者爲山澤，人生之最切用者爲水火；古人以此數者爲宇宙之根本，於是以八卦配之；而又依人間父母子女之關係，而推定其間之關係焉。

此以八卦所代表者爲宇宙之根本。此八卦說與前所述之五行說，（見前第七章第七節）在先秦似爲兩獨立的系統。在其時，講五行者不講八卦，講八卦者不講五行。至漢此兩說始相混合。漢人稱騶衍等爲陰陽家，其實陰陽乃八卦說之系統中所講，騶衍等不講八卦也。

古本已有以陰陽之說，解釋宇宙間諸現象者。（見第三章第四節）此後常言及陰陽者爲道家，如老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（見上第八章第四節引）呂氏春秋亦曰：

「太一生兩儀，兩儀生陰陽。」（大樂篇，呂氏春秋卷五，四部叢刊本，頁三）

禮記禮運篇亦曰：

「禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽。」（禮記卷七，四部叢刊本，頁八至九）

易繫辭亦曰：

「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」（周易卷七頁十）

又曰：

「一陰一陽之爲道；繼之者善也；成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉。富有之謂大業；日新之謂盛德；生生之謂易。……」（周易卷七頁三至四）

老子所謂二，乃指天地。呂氏春秋所謂兩儀，亦似指天地。易繫辭所謂兩儀，則似指陰陽，此觀於「一陰一陽之謂道」之言可見也。焦循云「一陰一陽之謂道，分於道之謂命；形於一之謂性。分道之一，以成一人之性，合萬物之性，以爲一貫之道。一陰一陽，道之所以不已。」（論語通釋一貫忠恕）此所說道與性之關係，正如道家所說道與德之關係。道指萬物全體之所以生之原理，而人物之性，則所分於道之一部分也。凡道所生，皆非是惡；故曰，「繼之者善也。」道分爲確定的部分，然後被決定而爲有所成；故曰

「成之者性也。」「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智」則老子所說「道可道，非常道；名可名，非常名」（一章，老子上篇，武英殿聚珍版叢書本，頁一）也。道「生而不有，爲而不恃，長而不宰」（五十一章，老子下篇頁十七）故「百姓日用而不知」也。道「鼓萬物而不與聖人同憂」老子亦云：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」（五章，老子上篇頁五）蓋萬物自然而生，天地本無心於爲仁，亦無心爲萬物憂也。易傳採老學道之觀念，又採陰陽之說，以之配於乾坤。使之爲道或太極所生之二宇宙的原理。關於此二原理之性質，易傳云：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天。……乾道變化，各正性命。」（乾彖，周易卷一頁一）

「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。……」（坤彖，周易卷一頁五）

「乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」（繫辭上，周易卷七頁二）

「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」（繫辭上，周易卷七頁四）

「乾，陽物也；坤，陰物也；陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰。」（繫辭下，周易卷八頁六）

此亦以個人生命之來源爲根據，類推萬物之來源。以「男女構精，萬物化生」之事

實，類推而定爲「天地絪緼，萬物化醇」之原理。「天施地生，其益無方，」（益彖，周易卷四頁十四）天地卽乾坤陰陽之具體代表也。此二原理，一剛一柔，一施一受，一爲萬物之所「資始，」一爲萬物之所「資生。」「夫乾，其靜也專，其動也直；」「夫坤，其靜也翕，其動也闢。」「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。」（繫辭上，周易卷七頁十）皆根據男女兩性對於生殖之活動，以說明乾坤。

乾與坤在別方面之關係，易傳亦以當時男女在社會之地位與關係爲根據，而類推之。坤彖云：

「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆，柔順利貞，君子攸行。先迷失道，後順得常。……安貞之吉，應地无疆。」（周易卷一頁五）

文言云：

「坤至柔而動也剛，至靜而德方。後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎？承天而時行。……陰雖有美，含之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道無成而代有終也。」（周易卷一頁六至七）

乾陽爲主，坤陰爲輔。坤陰自爲先，則「迷而失道」；從乾陽後，則「得主而有常。」所

謂「以順爲正者，妾婦之道也。」

男女必須交合而後能生子，陰陽亦必須交合而後能生萬物。易傳云：

「泰，……則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也。……」（泰彖，周易卷二頁一）

「天地感而萬物化生。」（咸彖，周易卷四頁一）

「天地相遇，品物咸章也。」（姤彖，周易卷五頁二）

「歸妹，天地之大義也。天地不交，而萬物不興。歸妹，人之終始也。」（歸妹彖，周易卷五頁十五）

天地卽乾坤之具體的表現；乾坤卽天地所代表之抽象的原理。「天地不交而萬物不興；」天地交則生萬物。「天地睽而其事同也；男女睽而其志通也；萬物睽而其事類也。」（睽彖，周易卷四頁八）因交則天地雖睽隔而事同，猶男女雖睽隔而志通。

(三)宇宙間諸事物之發展變化

因乾坤之交感，而乃有萬物，而乃有發展變化。易傳曰：

「天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。（王弼注曰：「天地否結，則雷雨不作；交通感散，雷雨乃

和也」）」（解彖，周易卷四頁十一）

「天地革而四時成。」（革彖，周易卷五頁九）

「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。」（繫辭上，周易卷七頁四）

「闔戶謂之坤；闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。」（繫辭上，周易卷七頁十）

宇宙間諸事物時時革新，時時變化，所謂日新也。

宇宙間諸事物之變化，皆依一定之秩序。易傳云：

「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。」（豫彖，周易卷二頁六）

「天地節而四時成。」（節彖，周易卷六頁六）

「天地之道，恆久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成。……觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。」（恆彖，周易卷四頁二）

「吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也。」（繫辭下，周易卷八頁一）

此皆謂宇宙間諸事物，皆依一定之秩序，永久進行。中庸曰：「天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。」易傳所謂「天下之動貞夫一」，正此意也。惟其如此，故宇宙演化，永無止期，故序卦云：

「物不可窮也，故受之以未濟終焉。」（周易卷九頁八）

（四）宇宙間事物變化之循環

宇宙間事物時時變化，其變化是循環的。易傳云：

「无往不復，天地際也。」（泰彖，周易卷二頁一）

「終則有始，天行也。」（蠱彖，周易卷二頁九）

「反復其道，七日來復。……復，其見天地之心乎！」（復彖，周易卷三頁四）

「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。」（豐彖，周易卷六頁一）

「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。往者，屈也；來者，信也；屈信相感而利生焉。」（繫辭下，周易卷八頁三至四）

「反復其道，」「无往不復，」宇宙間事物之「往來」「屈信，」皆如日月寒暑之循環往來，此所謂「復。」此爲宇宙間事物變化所依之一大通則。故曰「復，其見天地之心乎！」

惟其如此，所以宇宙間任何事物，若發展至一定程度，則卽變而爲其反面。「日中則昃，月盈則食，」故乾卦六爻以九五爲最善。至於乾之上九，則爲「亢龍有悔，」有「窮之災」矣。孔子於此云：

「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！」（文言，周易卷一頁五）

「物極必反，」此易理亦老子所持之理也。依易傳所解釋，六十四卦之次序，亦表示物極必反之義。序卦云：

「……履而泰然後安，故受之以泰。泰者，通也。物不可以終通，故受之以否。物不可以終否，故受之以同人。……」（周易卷九頁五）

「……物不可以苟合而已，故受之以賁。賁者，飾也。致飾然後亨則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也。物不

可以終盡剝窮上反下，故受之以復。」（同上）

「……震者，動也。物不可以終動，止之，故受之以艮。艮者，止也。物不可以終止，故受之以漸。……」（周易卷九頁七）

惟其如此，故在宇宙變化程序中，有好亦必有不好。故繫辭云：

「吉凶悔吝者，生乎動者也。」（周易卷八頁二）

「爻也者，效天下之動者也，是故吉凶生而悔吝著也。」（周易卷八頁三）

吉凶既與動常相卽不離，而宇宙演化，卽是一動。所以宇宙之有惡，乃必然之勢。故繫辭又云：「八卦定吉凶，吉凶生大業。」大業必與吉凶爲緣，此卽叔本華所說之：「永久公道」也。

【註一】按序卦在所謂十翼中尤爲晚出。然淮南子繆稱訓云：「動而有益則損隨之。故易曰：『剝之不可終盡也，故受之以復』。」（淮南子卷十，劉文典先生淮南鴻烈集解，商務鉛印本，頁七）是序卦所說諸義，淮南王時已有之矣。

【註二】某筆記中謂：一仙人謂：下棋無必勝之法，但有必不輸之法。問必不輸之法爲何？曰：不下棋。下

棋爲一動，動則必有吉凶悔吝也。

（五）易象與人事

宇宙間有諸事物，諸事物之發展變化，有如此諸公例。易之爲書，依易傳說，卽所以將宇宙諸事物及其發展變化之公例，以簡明之象徵，摹擬之，代表之，以便人之取法。易之一書，卽宇宙全體之一縮影也。繫辭云：

「易者，象也；象也者，像也。」（周易卷八頁三）

「夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」（周易卷七頁十二）

「見乃謂之象；形乃謂之器；制而用之謂之法；利用出入，民咸用之，謂之神。」（周易卷七頁十）

聖人見「天下之賾」，而「擬其形容，象其物宜」，以得其「象」；又摹擬此象，造爲「器」，制爲「法」；「民咸用之」。故曰：

「天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象見吉凶，聖人象之。」（繫辭上，周易卷七頁十一）

宇宙間諸事物，時時革新，時時變化；易摹擬宇宙間諸事物，摹擬其變化。易傳云：

「爻也者，效天下之動者也。」（繫辭下，周易卷八頁三）

「易之爲書也不可遠，其爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所適。」（繫辭下，周易卷八頁七）

惟其如此，故易傳屢言「時」；「時」事物之發展若至於極點則一變而爲其反面，故易傳屢言「中」。惠棟曰：

「易道深矣！一言以蔽之曰時中。孔子作彖傳，言時者二十四卦，言中者三十五卦；象傳言時者六卦，言中者三十六卦。其言時也，有所謂：時者，待時者，時行者，時成者，時變者，時用者，時義，時發，時舍，時極者。其言中，有所謂：中者，中正者，正中者，大中者，中道者，中行者，行中者，剛中，柔中者。而蒙之彖，則又合時中而命之。……子思作中庸，述孔子之意，而曰：『君子而時中。』孟子亦曰：『孔子聖之時。』夫執中之訓，肇於中天；時中之義，明於孔子；乃堯舜以來，相傳之心法也。其在豐彖曰：『天地盈虛，與時消息。』在剝曰：『君子尙消息盈虛，天行也。』文言曰：『知進退存亡，而不失其正者，其惟聖人乎？』皆時中之義也。」（易尙時中說，易漢學，續經解本，卷七頁四）

蓋儒家向來所說時中之義，至易傳而又得一形上學的根據矣。

【註】易傳屢言中，故可疑爲至少其中一部分係「子思之儒」所作。文言中之字句，且有與中庸同者。如文言乾初九云：「不易乎世，不成乎名；遯世无悶，不見是而無悶。」中庸亦云「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔。」九二云：「庸言之信，庸行之謹。」中庸亦言：「庸德之行，庸言之謹。」文言又云：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」中庸亦言：「君子之道，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑。」中庸又言：「至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。」中庸對易，亦有信仰也。

易傳亦根據「物極則反」之義，與人以與老子所說相似之處世接物之方法。

謙彖云：

「天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」（周易卷二頁五）

繫辭云：

「勞謙，君子有終吉。子曰：『勞而不伐，有功而不德，厚之至也。』語以其功下人者也。德言盛，禮言恭。謙也者，致恭以存其位者也。」（周易卷七頁六）

又云：

「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂；是以身安而國家可保也。易曰：『其亡其亡，繫于苞桑。』」（周易卷八頁五）

此老學之說，而易傳取之者也。

然易傳所說之處世接物的方法，與老子所說，相似而不相同。蓋老子注重「合」，而易傳注重「中」。「合者」，兩極端所生之新事情；而「中」者，則兩極端中間之一境界也。如老子言：「大巧若拙。」大巧非巧與拙中間之一境界，而實乃巧與拙之合也。易傳似只持「執兩用中」之義；此其所以為儒家之典籍也。

易傳以當時男女在社會上之地位與關係為根據，而類推乾與坤之關係。乾與坤之關係既如易傳所說，而當時男女在社會上之地位與關係，乃更似為合理，且有形上學的根據。家人彖曰：

「家人，女正位乎內，男正位乎外；男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣。」（周易卷四頁七）

以男女「正位」爲「天地之大義，」卽與當時男女在社會上之地位與關係以形上學的根據也。繫辭云：

「天尊地卑乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。」（周易卷七頁一）

社會上之有貴賤，正如天地之有高卑，同爲自然，此亦易象所昭示者也。

此外六十四卦中之「象曰，」皆言易象之可爲人事所取法。如：

「天行健，君子以自強不息。」（乾象，周易卷一頁二）

「地勢坤，君子以厚德載物。」（坤象，周易卷一頁五）

此易象之可應用於個人之修養者也。又如：

「上天下澤。履，君子以辯上下，定民志。」（履象，周易卷一頁十六）

「天地交泰，后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」（泰象，周易卷二頁一）

此易象之可應用於政治社會者也。繫辭曰：

「易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」（周易卷七頁九）

易本爲筮用，故曰：「以卜筮者尚其占。」引申易卦辭爻辭之義，以爲自己立言之根據，即所謂「以言者尚其辭也。」取法易象，應用之於吾人之行爲，即所謂「以動者尚其變」也。「以制器者尚其象」者，繫辭於此有具體的說明云：

「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。……包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。」（周易卷八頁二）。

益卦☴☳巽上震下；巽爲風，爲木，震爲雷，爲動。上有木而下動，故神農即因其象而發明耒耜。繫辭又云：

「刳木爲舟，剡木爲楫；舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下。蓋取諸渙。」（同上）

渙卦☴☵巽上坎下；巽爲風，爲木，坎爲水。木在水上，故黃帝即因其象而制舟楫。繫辭又云：

「服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。」（同上，四部叢刊本有誤，依通行本）

隨卦☱☳兌上震下；兌爲澤，爲悅，震爲動。下動而上悅，故黃帝即因其象而利用牛馬，

以「引重致遠。」

總之，易之一書，卽宇宙全體之縮影。故繫辭云：

「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理；是故知幽明之故。原死反終，故知死生之說。」（周易卷七頁三）

又云：

「夫易，廣矣，大矣；以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」（周易卷七頁四）

吾人行爲，能取法於易，卽可不致有錯。繫辭云：

「是故君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天佑之，吉無不利。」（周易卷七頁二）

經此解釋，易之重要可知矣。

（六）淮南鴻烈中之宇宙論

淮南鴻烈爲漢淮南王劉安賓客所共著之書。雜取各家之言，無中心思想。惟其

中講宇宙發生之部分，比以前哲學家所講，皆較詳明。蓋中國早期之哲學家，皆多較注意於人事，故中國哲學中之宇宙論亦至漢初始有較完整之規模，如易傳及淮南鴻烈中所說是也。俶眞訓云：

「有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有無者，有未始有有無者，有未始有夫未始有有無者。所謂有始者，繁憤未發，萌兆牙蘗，未有形埒，馮馮蝡蝡，將欲生興，而未成物類。有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛蘢蓯，欲與物接，而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄雿，無有彷彿，氣遂而大通冥冥者也。有有者，言萬物摻落，根莖枝葉，青蔥苓蘢，萑蔰炫煌，蠉飛蝡動，蚑行噲息，可切循把握而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈冶，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度，而通光耀者。有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深閎廣大，不可爲外；析毫剖芒，不可爲內。無環堵之宇，而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形。若光耀之間於無有，退而自失也。」（淮南子卷二頁一至二）

又天文訓云：

「天地未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰太始。太始生虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清陽之合專易，重濁之凝竭難；故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣久者生火，火氣之精者為日。積陰之寒氣為水，水氣之精者為月。日月之淫氣，精者為星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。天道曰員，地道曰方。方者主幽，員者主明。明者吐氣者也，是故火曰外景；幽者含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化；是故陽施陰化。天地之偏氣，怒者為風；天地之合氣，和者為雨。陰陽相薄，感而為雷，激而為霆，亂而為霧。陽氣勝則散而為雨露，陰氣勝則凝而為霜雪。毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。日者，陽之主也，是故春夏則羣獸除，日至而麋鹿解；月者，陰之宗也，是以月虧而魚腦減，月死而蠃蛖膲。火上蕁，水下流；故鳥飛而高，魚動而下。物類相感，本標相應。故陽燧見日則燃而為火，方諸見月則津而為水，虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬬而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶珥絲而商弦絕，賁星墜而勃海決。」

（淮南子卷三頁一至三）

此本一極有系統之宇宙論，對於天地萬物之發生，皆有有系統的解釋。但中間忽攙

「共工與顓頊爭帝」一段神話，與前後文皆不類。蓋淮南賓客之爲別一家學者所加入也。人與宇宙之關係及其在其中之地位，淮南亦有論及。精神訓云：

「古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芠漠閔，澒濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極。剛柔相成，萬物乃形。煩氣爲蟲，精氣爲人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尙何存？……夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰，一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以爲和。故曰，一月而膏，二月而胅，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。形體以成，五臟乃形。是故肺主目，腎主鼻，膽主口，肝主耳。外爲表而內爲裏，開閉張歙，各有經紀。故頭之員也象天，足之方也象地。天有四時，五行，九解，三百六十日，人亦有四支，五臟，九竅，三百六十節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，脾爲風，腎爲雨，肝爲雷，以與天地相參也，而心爲之主。是故耳目者，日月也；血氣者，風雨也。日中有踆烏，而月中有蟾蜍。日月失其行，薄蝕無光；風雨非其時，毀折生災；五星失其行，州國受殃。夫天地之道，至紘以大，尙猶節其章光，愛其神明；人之耳目，曷能久勤勞而不息乎？精神何能久馳騁而不既乎？」（淮南子卷七頁一至三）

此以天地爲一大宇宙，人身爲一小宇宙。又詮言訓云：

「洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所爲各異。有蟲有魚，有鳥有獸，謂之方物。方以類別，物以羣分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分爲萬殊，莫能反宗。故動而謂之生，死而謂之窮，皆爲物矣，非不物而物物者也。物物者，亡乎萬物之中也。稽古太初人生於無，形於有，有形而制於物；能反其所生，若未有形，謂之眞人。眞人者，未始分於太一者也。」（淮南子卷十四頁一）

眞人「反其所生，」「未始分於太一，」卽能與天地萬物爲一體者也。

第十六章　儒家之六藝論及儒家之獨尊

(一)儒家之六藝論

孔子教人有各種功課，即所謂六藝是也。(第四章第一節)然孔子雖以六藝教人，而尚未立六藝之名，亦未有總論六藝功用之言論。至戰國末年，始有人對於六藝之功用，作總括普通之理論。荀子勸學篇曰：

「故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分類之綱紀也。……禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」(荀子卷一，四部叢刊本，頁十一至十二)

此泛論詩，書，禮，樂，春秋而不及易，蓋孔子雖嘗就易卦爻辭之有道德的意義者，引申之以教人；但其一生究以講詩，書，禮，樂者爲多。孟子始終未言及易。荀子言易；(見第十五章第一節)而泛論詩，書，禮，樂，春秋之功用時，未嘗言及之。蓋荀子以前之儒家，雖亦以易

教人，而視之固不如詩，書，禮，樂，春秋之重也。及荀子之後，儒者對於易卦辭爻辭引申之言漸多，於是易乃與詩，書，禮，樂，春秋並重。莊子天下篇云：

「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」（莊子卷十，四部叢刊本，頁二十五）

禮記經解曰：

「孔子曰：『入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。其爲人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也；疏通知遠而不誣，則深於書者也；廣博易良而不奢，則深於樂者也；絜靜精微而不賊，則深於易者也；恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也；屬辭比事而不亂，則深於春秋者也。』」（禮記卷十五，四部叢刊本，頁一）

淮南鴻烈泰族篇曰：

「……六藝異科而皆同道。溫惠柔良者，詩之風也；淳龐敦厚者，書之教也；清明條達者，易之義也；恭儉尊讓者，禮之爲也；寬裕簡易者，樂之化也；刺幾辯議者，春秋之靡也。故易之失鬼，樂之失淫，詩之失愚，書

之失拘，禮之失忮，春秋之失訾。六者，聖人兼用而財制之。」（淮南子卷二十，劉文典先生淮南鴻烈集解，商務鉛印本，頁九）

董仲舒春秋繁露曰：

「君子知在位者之不能以惡服人也，是故簡六藝以贍養之。詩書序其志，禮樂純其美，易春秋明其知。六學皆大，而各有所長。詩道志，故長於質；禮制節，故長於文；樂咏德，故長於風；書著功，故長於事；易本天地，故長於數；春秋正是非，故長於治人。」（玉杯，蘇輿春秋繁露義證卷一頁二十四）

史記太史公自序曰：

「易著天地，陰陽，四時，五行，故長於變；禮經紀人倫，故長於行；書記先王之事，故長於政；詩記山川，谿谷，禽獸，草木，牝牡，雌雄，故長於風；樂樂所以立，故長於和；春秋辯是非，故長於治人。」（史記卷百三十，同文影殿刊本，頁九）

漢書藝文志曰：

「六藝之文，樂以和神，仁之表也；詩以正言，義之用也；禮以明體，明者著見，故無訓也；書以廣聽，知之術也；春秋以斷事，信之符也。五者蓋五常之道，相須而備，而易為之原。故曰，『易不可見，則乾坤或幾乎息

矣，』言與天地爲終始也。至於五學，世有變改，猶五行之更用事焉。」（前漢書卷三十，同文影殿刊本，頁十六）

此皆以後儒者對於六藝之普通理論，而六藝之名亦於是確立。六藝亦曰六學，漢書儒林傳曰：

「古之儒者，博學乎六藝之文。六學者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也。」（前漢書卷八十八頁一）

儒林傳又言，「於是諸儒始得修其經學；」（前漢書卷八十八頁三）經學即六學，亦即六藝也。

自漢武用董仲舒之策，「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，」於是中國大部分之思想統一於儒，而儒家之學，又確定爲經學。自此以後，自董仲舒至康有爲，大多數著書立說之人，其學說無論如何新奇，皆須於經學中求有根據，方可爲一般人所信受。經學雖常隨時代而變，而各時代精神，大部分必於經學中表現之。故就歷史上中國學術思想變遷之大概言之，自孔子至淮南王爲子學時代，自董仲舒至康有爲則經學時代也。

（二）儒家所以能獨尊之原因

儒家之興起，爲子學時代之開端；儒家之獨尊，爲子學時代之結局。一時波瀾壯闊之思想，其政治的，社會的，經濟的背景，上文已述。(見第二章)及漢之初葉，政治上既開以前所未有之大一統之局，而社會及經濟各方面之變動，開始自春秋時代者，至此亦漸成立新秩序；故此後思想之亦漸歸統一，乃自然之趨勢。秦皇，李斯行統一思想之政策於前，漢武，董仲舒行統一思想之政策於後，蓋皆代表一種自然之趨勢，非祇推行一二人之理想也。

秦始皇雖立各家學者爲博士，而所設施，用儒家思想甚多。顧亭林云：

「秦始皇刻石凡六，皆鋪張其滅六王，并天下之事。其言黔首風俗，在泰山則云：『男女禮順，愼遵職事，昭隔內外，靡不清淨。』在碣石門則云：『男樂其疇，女修其業。』如此而已。惟會稽一刻，其辭曰：『飾省宣義，有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫佚，男女絜誠。夫爲寄豭，殺之無罪，男秉義程。妻爲逃嫁，子不得母，咸化廉清。』何其繁而不殺也。……然則秦之任刑雖過，而其坊民正俗之意，固未始異於三王也。」

（日知錄卷十三頁二）

秦用儒家之說，以「坊民正俗，」一即其焚書，禁私學，亦未嘗不合於儒家同道德，一風俗之主張，不過爲之過甚耳。秦皇，李斯廢私學，爲統一思想之第一步。漢武，董仲舒罷黜百家，爲統一思想之第二步。不過戰國末至漢初，諸家派別甚多，漢武，董仲舒何以必擁立儒家爲正統思想？豈漢偶有一董仲舒，漢武又偶用董仲舒之言，遂有此結果歟？

或謂儒家在政治上主張尊君抑臣，故爲專制皇帝所喜；然於專制皇帝最方便之學說，爲法家非儒家。後來君主多「陽儒陰法；」「陰法」即「陰法」矣，而又「陽儒」何哉？

自春秋至漢初，一時政治，社會，經濟方面，均有根本的變化。然其時無機器之發明，故無可以無限發達之工業，因之亦無可以無限發達之商業。多數人民，仍以農爲業，不過昔之爲農奴者，今得爲自由農民耳。多數人仍爲農民，聚其宗族，耕其田疇。故昔日之宗法社會，仍保留而未大破壞。故昔日之禮教制度，一部分仍可適用。不過昔之僅貴族得用者，現在大部分平民亦用之而已。平民得解放後，亦樂用昔日貴族之

一部分禮教制度，以自豪自娛也。即在政治方面，秦漢雖變古，然秦之帝室，仍是古代之貴族。漢高祖起自平民，而以後天子仍爲世襲。就此點而論，秦漢仍未盡變古也。且人不能離其環境而獨立，天下無完全新創之制度。即秦漢大一統後，欲另定政治上，社會上各種新制度，亦須用儒者爲之。蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，又有自孔子以來所與各種原有制度之理論。莊子天下篇曰：

「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度。六通四闢，大小精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之；其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。」（莊子卷十頁二十五）

蓋儒者通以前之典籍，知以前之制度，而又理想化之，理論化之，使之秩然有序，粲然可觀。若別家則僅有政治社會哲學，而無對於政治社會之具體辦法，或雖有亦不如儒家完全；在秦漢大一統後之「建設時代」，當然不能與儒家爭勝也。

再有一點，即儒家之六藝，本非一人之家學，其中有多種思想之萌芽，易爲人所引申附會。此富有彈力性之六藝，對於不同之思想，有兼容並包之可能。儒家獨尊後，

與儒家本來不同之學說，仍可在六藝之大帽子下，改頭換面，保持其存在。儒家既不必完全制別家之死命，別家亦不必竭力反對之，故其獨尊之招牌，終能敷衍維持。經學在以後歷史上中國思想中之地位，如君主立憲國之君主。君主固「萬世一系，」然其治國之政策，固常隨其內閣改變也。迄今中國與西洋接觸，政治，社會，經濟各方面，又有根本的變化，於是此二千年來為中國人思想之君主之經學，乃始被革命而退位；而中國人之思想，乃將有較新之局面焉。

第二篇　經學時代

第一章　汎論經學時代

普通西洋哲學家多將西洋哲學史分爲上古中古近古三時期。此非只爲方便起見，隨意區分。西洋哲學史中，此三時期之哲學，實各有其特別精神，特殊面目也。中國哲學史若只注意於其時期方面，本亦可分爲上古中古近古三時期，此各時期間所有之哲學，本亦可以上古中古近古名之。此等名稱，本書固已用之。但自別一方面言之，則中國實只有上古與中古哲學，而尚無近古哲學也。

謂中國無近古哲學，非謂中國近古時代無哲學也。蓋西洋哲學史中，所謂中古哲學與近古哲學，除其產生所在之時代不同外，其精神面目，亦有卓絕顯著的差異。在西洋哲學史中，自柏拉圖亞力士多德等，建立哲學系統，爲其上古哲學之中堅。至

中古哲學，則多在此諸系統中打轉身者。其中古哲學中，有耶教中之宇宙觀及人生觀之新成分，其時哲學家亦非不常有新見。然卽此等新成分與新見，亦皆依傍古代哲學諸系統，以古代哲學所用之術語表出之。語謂舊瓶不能裝新酒，西洋中古哲學中，非全無新酒，不過因其新酒不極多，或不極新之故，故仍以之裝於古代哲學之舊瓶內，而此舊瓶亦能容受之。及乎近世，人之思想全變，新哲學家皆直接觀察真實，其哲學亦一空依傍。其所用之術語，亦多新造。蓋至近古，新酒甚多又甚新，故舊瓶不能容受；舊瓶破而新瓶代興。由此言之，在西洋哲學史中，中古哲學與近古哲學，除其產生所在之時代不同外，其精神面目，實有卓絕顯著的差異也。

上篇謂自孔子至淮南王爲子學時代；自董仲舒至康有爲爲經學時代。在經學時代中，諸哲學家無論有無新見，皆須依傍古代卽子學時代哲學家之名，大部分依傍經學之名，以發布其所見。其所見亦多以古代卽子學時代之哲學中之術語表出之。(註) 此時諸哲學家所釀之酒，無論新舊，皆裝於古代哲學，大部分爲經學之舊瓶內。而此舊瓶，直至最近始破焉。由此方面言之，則在中國哲學史中，自董仲舒至康有

爲，皆中古哲學，而近古哲學則尙甫在萌芽也。

【註】西洋與中國之中古哲學所用古代哲學中之術語，亦可有新意義。然中古哲學家有新意義而不以新術語表出之，此卽以舊瓶裝新酒也。

蓋人之思想，皆受其物質的精神的環境之限制。春秋戰國之時，因貴族政治之崩壞，政治經濟社會各方面，皆有根本的變化。及秦漢大一統，政治上定有規模，經濟社會各方面之新秩序，亦漸安定。自此而後，朝代雖屢有改易，然在政治經濟社會各方面，皆未有根本的變化。各方面皆保其守成之局，人亦少有新環境，新經驗。以前之思想，其博大精深，又已至相當之程度。故此後之思想，不能不依傍之也。

不過在此時代中，中國思想有一全新之成分，卽外來異軍特起之佛學是也。不過中國人所講之佛學，其精神亦爲中古的。蓋中國之佛學家，無論其自己有無新見，皆依傍佛說，以發布其所見。其所見亦多以佛經中所用術語表出之。中國人所講之佛學，亦可稱爲經學，不過其所依傍之經，乃號稱佛說之經，而非儒家所謂之六藝耳。中國人所講之佛學，爲中國思想界中之新成分，宋明時代之經學家亦引之人

經學。故謂中國無近古哲學，非謂在中古近古時期中，中國思想全無新成分，亦非謂此後中國哲學家，全無新見。歷史之時間，絕不容人之常留於完全同一情形之內。卽自漢以後，講孔子，講老子，講莊子，以及講其他古代哲學家之哲學者，其理論比孔子等原來之理論，實較明晰淸楚。其理論所依據之事實，亦較豐富。新見解亦所在皆有。上篇所說歷史是進步的（第一篇第一章第十一節）現在仍完全可適用。此等哲學家之新見，卽此後之新酒。特因其不極多，或不極新之故，人仍以之裝於上古哲學，大部分為經學之舊瓶內。因此舊瓶又富於彈力性，遇新酒多不能容時，則此瓶自能酌量擴充其範圍。所以所謂經者，由六而增至十三，而論語，孟子，大學，中庸，受宋儒之推崇，特立為「四書，」其權威且壓倒原來漢人所謂之六藝。卽中國人所講佛學，其中亦多有中國人之新見。蓋中國人與印度人之物質的精神的環境皆不同。故佛學東來，中國人依中國之觀點，整理之，選擇之，解釋之。在整理選擇解釋之時，中國人之新見，隨時加入。此卽中國人在此方面所釀之新酒也。然亦因其不極多或不極新之故，故仍以之裝於佛學之舊瓶內，而舊瓶亦能容受之。卽如禪宗之學說，在佛學中為最革命的

亦爲最中國的，然仍須託爲「教外別傳」之說，明其爲佛之眞意，此亦以舊瓶裝之也。故中國之佛學，其精神亦爲中古的，其學亦係一種經學。

中古近古時代之哲學，大部分須於其時之經學及佛學中求之。在中古近古時代，因各時期經學之不同，遂有不同之哲學；亦可謂因各時期哲學者不同，遂有不同之經學。此經學及佛學中之各宗派，多各有其獨盛之時代。蓋上古子學時代之思想，以橫的發展爲比較顯著；中古近古經學時代之思想以縱的發展爲比較顯著。故本書第一篇所包括之歷史時間，不過四百餘年；而第二篇所包括，則及二千餘年。此亦子學時代與經學時代間之一差異也。就中國歷史上政治情形言之，思想上亦應有此現象。蓋古代政治未統一，而自秦漢以後，中國政治則以統一爲常也。

直至最近，中國無論在何方面，皆尙在中古時代。中國在許多方面，不如西洋，蓋中國歷史缺一近古時代。哲學方面，特其一端而已。近所謂東西文化之不同，在許多點上，實卽中古文化與近古文化之差異。此亦非由於中國人之格外不長進，實則人之思想行爲之改變，多爲適應環境之需要。已成之思想，若繼續能應環境之需要，人

亦自然繼續持之；即時有新見，亦自然以之比附於舊系統之上；蓋舊瓶未破，有新酒自當以舊瓶裝之。必至環境大變，舊思想不足以應時勢之需要；應時勢而起之新思想既極多極新，舊瓶不能容，於是舊瓶破而新瓶代興。中國與西洋交通後，政治社會經濟學術各方面皆起根本的變化。然西洋學說之初東來，中國人如康有爲之徒，仍以之附會於經學，仍欲以舊瓶裝此絕新之酒。然舊瓶範圍之擴張，已達極點，新酒又至多至新，故終爲所撐破。經學之舊瓶破而哲學史上之經學時期亦終矣。

第二章　董仲舒與今文經學

(一)陰陽家與今文經學家

本書第一篇謂古代所謂術數中之「天文」、「歷譜」、「五行」，皆注意於所謂「天人之際」，以爲「天道」、人事，互相影響。以後所謂陰陽家皆即此意推衍，將此等宗教的思想加以理論化。(第七章第七節)陰陽家於其成「家」之時，即似有與一部分儒家混合之趨勢。蓋孔子對於古代傳下之術數，本似仍有相當之信仰。故因「鳳鳥不至，河不出圖，」而嘆「吾已矣夫。」又曰：「天之未喪斯文也，匡人其如予何！」(論語子罕)「天人之際，」孔子固亦重視之也。司馬遷於孟子荀子列傳中，兼及騶衍之學說，謂「然其要歸必止乎仁義節儉君臣上下六親之施，始也濫耳。」是騶衍亦講儒家之學也。荀子非十二子篇，謂子思孟軻，「案往舊造說，謂之五行。」今孟子書中，無言

及五行之處，或者其後陰陽家之語，有混入「孟氏之儒」之學說中者，故荀子爲此言也。及至秦漢，陰陽家之言幾完全混入儒家。西漢經師，皆採陰陽家之言以說經。所謂今文家之經學，此其特色也。當時陰陽家之空氣，彌漫於一般人之思想中。「天道」人事，互相影響；西漢人深信此理。故漢儒多言災異。君主亦多遇災而懼。所謂三公之職，除治政事外，尙須「調和陰陽」。陳平謂文帝曰：「宰相者，上佐天子理陰陽，順四時，遂萬物之宜者也」。丙吉問牛喘，以爲「三公調和陰陽；今方春少陽用事，未可大熱。恐牛因暑而喘，則時節失氣，有所傷害。」（自漢儒多言災異下，詳見趙翼廿二史札記卷二）三公除負政治上之責任外，尙須負自然界中事物變化之責任。故漢時遇有災異，有策免三公之制。此在今所視爲奇談，而在西漢陰陽家空氣彌漫之時代，則一般人皆視爲當然之事也。

（二）陰陽家思想中之宇宙間架

欲明西漢人之思想，須先略知陰陽家之學說。欲略知陰陽家之學說，須先略明

陰陽家思想中之宇宙間架。陰陽家以五行，四方，四時，五音，十二月，十二律，天干（史記律書謂之十母）地支（史記律書謂之十二子）及數目等互相配合以立一宇宙間架。又以陰陽流行於其間，使此間架活動變化，而生萬物。此等配合，在古代之術數中，卽已有之。墨子貴義篇云：

「子墨子北之齊，遇日者。日者曰：『帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。』……子墨子曰：『南之人不得北，北之人不得南。其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，（畢本據太平御覽增「以戊己殺黃龍於中方」）若用子之言，則是禁天下之行者也。』」（墨子卷十二，孫詒讓墨子閒詁，涵芬樓影印本，頁七）

此以十母中之甲乙，配五色中之青，四方中之東。以丙丁配五色中之赤，四方中之南。以庚辛配五色中之白，四方中之西。以壬癸配五色中之黑，四方中之北。以戊己配五色中之黃，居於四方之中。術數中此等配合不必卽有宇宙間架之意義。不過後來陰陽家卽根據此等配合以立說。至呂氏春秋及禮記中所載之月令，則此等配合，卽已成陰陽家思想中之宇宙間架。

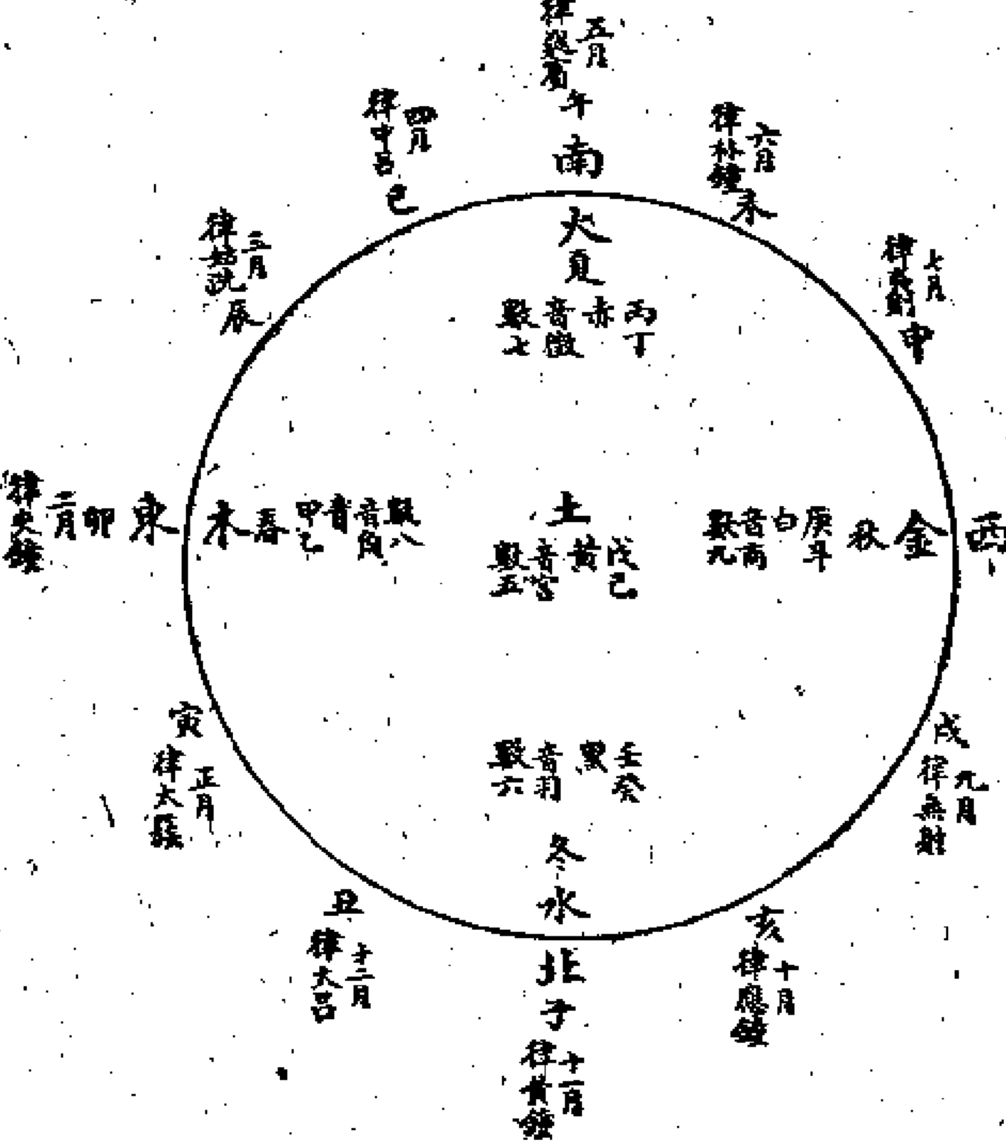
呂氏春秋及禮記中之月令及淮南時則訓，以五行配入四時。春木，夏火，秋金，冬水。土無所配。月令但云中央土；淮南則以季夏之月配土。以四方配之，則春木居東方，夏火居南方，秋金居西方，冬水居北方，而土居中央。以五色配之，則春木色青，夏火色赤，秋金色白，冬水色黑，中央土色黃。以甲乙丙丁等十母配之，則春木配甲乙，夏火配丙丁，中央土配戊己，秋金配庚辛，冬水配壬癸。以五音十二律配之，則春木音角，夏火音徵，中央土音宮，秋金音商，冬水音羽。孟春之月律太蔟，仲春之月律夾鐘，季春之月律姑洗，孟夏之月律中呂，仲夏之月律蕤賓，季夏之月律林鐘，孟秋之月律夷則，仲秋之月律南呂，季秋之月律無射，孟冬之月律應鐘，仲冬之月律黃鐘，季冬之月律大呂。以數配之，則春木數八，夏火數七，中央土數五，秋金數九，冬水數六。

【註】所以如此配者，洪範云：「五行：一曰水；二曰火；三曰木；四曰金；五曰土。」（尚書卷七，四部叢刊本，頁二）此五行之次序也。按此次序配易繫辭所說天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十，則天一當水，地二當火，天三當木，地四當金，天五當土，地六又當水，天七又當火，地八又當木，天九又當金，地十又當土。一，二，三，四，五，為水火木金土之生數；六，七，八，九，十，為水火木金土之成數。天數生水，地數

生火，天數成之；天數生木，地數成之；地數生金，天數成之；天數生土，地數成之。陰陽配偶，乃能生成也。（禮記月令鄭注及孔疏說）不過依此說，則每年之四季應先冬（水），次夏（火），次春（木），次秋（金）矣。何以五行之次序與四時之次序不合，則未有解釋。

月令未以子丑寅卯等十二子配入此間架中。普通以十一月為子月，十二月為丑月，正月為寅月，二月為卯月，三月為辰月，四月為巳月，五月為午月，六月為未月，七月為申月，八月為酉月，九月為戌月，十月為亥月。淮南子天文訓中詳言之。

此種配合，試以圖明之：



月令未以八卦配入此宇宙間架中。蓋在先秦五行說與八卦說，本各自爲一系統。（見第一篇第十五章第二節）八卦本可自成一宇宙間架，下章另詳。今先略明此諸種配合者，因不明此，則西漢人所說之話，吾人將有許多不能解也。

(三)董仲舒在西漢儒者中之地位

此時之時代精神，此時人之思想，董仲舒可充分代表之。漢書曰：

「董仲舒，廣川人也。少治春秋，孝景時，爲博士。下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面。蓋三年不窺園，其精如此。進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。……仲舒所著，皆明經術之意；及上疏條教，凡百二十三篇。而說春秋事得失，聞舉玉杯蕃露清明竹林之屬，復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六，同文影殿刊本，頁一至二十三）

漢書又謂：

「劉向稱董仲舒有王佐之材，雖伊呂亡以加。……至向子歆以爲……仲舒遭漢承秦滅學之後，六經離析，下帷發憤，潛心大業，令後學者有所統壹，爲羣儒首。」（董仲舒傳贊，前漢書卷五十六頁二十三）

又謂：

「昔殷道弛，文王演周易周道敝，孔子作春秋。則乾坤之陰陽，效洪範之咎徵，天人之道，粲然著矣。漢興，承秦滅學之後景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，爲儒者宗。」（五行志，前漢書卷二十七上，頁一）

董仲舒在西漢儒者中之地位，觀此可見矣。春秋一經，以前儒者雖重視，然自經董仲舒之附會引申而後儒所視爲春秋之微言大義，乃始有有系統之表現；蓋董仲舒之書之於春秋，猶易傳之於周易也。

【註】董仲舒生卒年月，漢書本傳未言及。蘇輿作董子年表，起漢文帝元年（西歷紀元前一七九，）止武帝太初元年（西歷紀元前一〇四）。（見蘇輿春秋繁露義證）

(四)元，天，陰陽，五行

董仲舒所謂之天，有時係指物質之天，卽與地相對之天；有時係指有智力有意志之自然。有智力有意志之自然一名辭，似乎有自相矛盾之處；然董仲舒所說之天，實有智力有意志，而卻非一有人格之上帝，故此謂之爲自然也。董仲舒曰：

「天地陰陽木火土金水九與人而十者天之數畢也。」（天地陰陽，春秋繁露卷十七，蘇輿春秋繁露義證，宣統庚戌刊本，下簡稱繁露，頁七）

此第一天字，乃指與地相對之天。末句天字，乃指自然之全體也。

董仲舒又言萬物皆有所始，其所始謂之元。董仲舒曰：

「謂一元者，大始也。……惟聖人能屬萬物於一而繫之元也。……元猶原也，其義以隨天地終始也。……故元者爲萬物之本而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。……」（玉英，繁露卷三頁一至三）

元在天地之天之前，故「人之元乃在天地之前」也。有智力有意志之自然，是否亦有所始，是否亦始於元，則董仲舒未詳言。

陰陽者，董仲舒曰：

「天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳，其澹澹也。然則人之居天地之間，其猶魚之離水，一也。其無間若氣而淖於水。水之比於氣也，若泥之比於水也。是天地之間，若虛而實。人常漸是澹澹之中，而以治亂之氣，與之流通相淆也。」（天地陰陽，繁露卷十七頁七至八）

此以陰陽爲二種物質的氣；然一般陰陽家及董仲舒在多數地方所謂陰陽，則不如

此物質的。

五行者，董仲舒曰：

「天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也。水，五行之終也。土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央；此其父子之序，相受而布。……五行之隨，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居東方而主春氣；火居南方而主夏氣；金居西方而主秋氣；水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺；火主暑而水主寒。……土居中央，謂之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。金木水火雖各職，不因土方不立。若酸鹹辛苦之不因甘肥之不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。五行之主，土氣也，猶五味之有甘肥也，不得不成。」（五行之義，繁露卷十一頁三至四）

又云：

「天地之氣，合而爲一；分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者，行也。其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也。」（五行相生，繁露卷十三頁七）

五行相生，見上。五行相勝，「金勝木……水勝火……木勝土……火勝金……土勝

水。」（五行相勝，繁露卷十三頁十一至十三） 五行之次序，爲木火土金水。木生火，火生土，土生金，金生水。第一生第二，第二生第三，第三生第四，第四生第五。此所謂「比相生」。金勝木，中隔水。水勝火，中隔木。木勝土，中隔火。火勝金，中隔土。土勝水，中隔金。此所謂「間相勝。」

【註】後漢章帝建初四年（西歷紀元後七九年）大會諸儒於白虎觀，考詳五經同異。命史臣著爲通義，卽今所傳白虎通義是也。其中所說，皆今文經學家言，頗多與董仲舒所說同者。如五行相生相勝之說，白虎通義所說與董仲舒同，但較詳。彼云：「五行者，何謂也？謂金，木，水，火，土也。言行者，欲言爲天行氣之義也。地之承天，猶妻之事夫，臣之事君也。其位卑，卑者親視事；故自同於一行，尊於天也。」（五行，白虎通義，陳立白虎通疏證，續清經解本，卷四頁二十四） 土卽地。地不敢配天，故「自同於一行」，以見天之尊。又云：「五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。……五行所以相害者，天地之性，衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實勝虛，故土勝水也。」（同上卷三十七頁三十九） 五行大義，引白虎通義云：「木生火者，木性溫暖，伏其中，鑽灼而出，故生火。火生土者，火熱故能焚木，木焚而成灰，灰卽土也；故火生土。土生金者，金居石依山，津潤而生；聚土成山，山必生石；

故土生金。金生水者，少陰之氣，溫潤流澤；銷金亦爲水；所以山雲而從潤；故金生水。水生木者，因水潤而能生，故水生木。」（陳立白虎通義疏證卷四，頁三十五引）此五行所以如此相生相勝之理由也。

(五)四時

木，火，金，水，各主四時之一氣，而土居中以策應之。因四時之氣，代爲盛衰，所以有四時之循環變化；四時之氣之所以代爲盛衰，則因有陰陽以使之然。董仲舒曰：

「天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽，相反之物也，故或出或入，或左或右。春俱南，秋俱北，夏交於前，冬交於後，並行而不同路，交會而各代理，此其文與」（天道無二，繁露卷十二頁五）

又曰：

「陽氣始出東北而南行，就其位也。西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也。西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方爲位，以北方爲休。陰以北方爲位，以南方爲伏。陽至其位而大暑熱。陰至其位而大寒凍。」（陰陽位，繁露卷十一頁十五）

又曰：

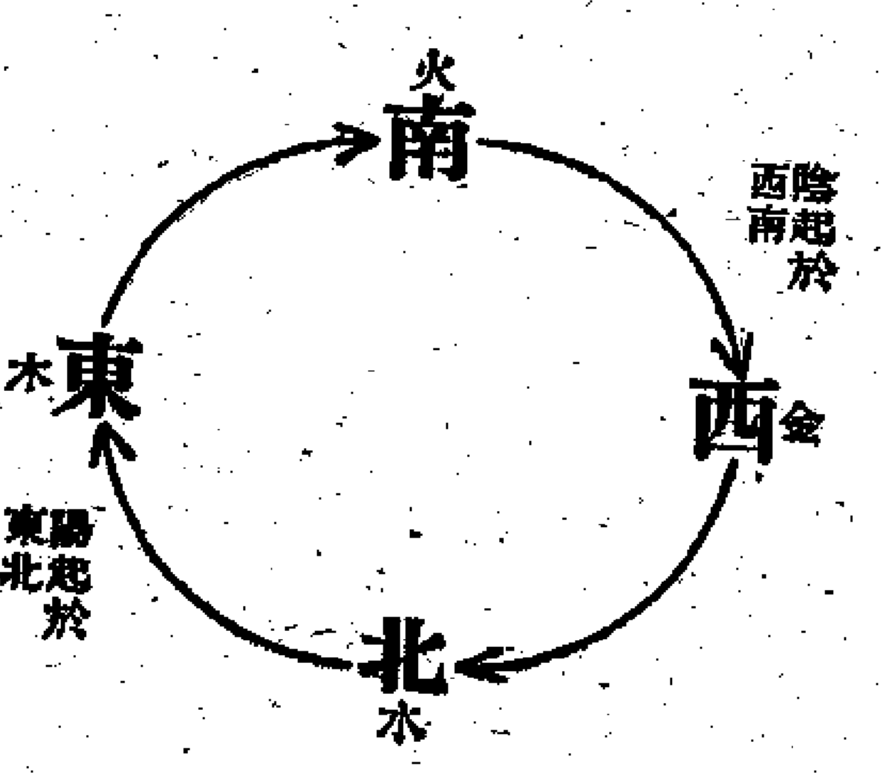
「天之道終而復始。故北方者，天之所終始也；陰陽之所合別也。冬至之後，陰俛而西入，陽仰而東出。出入之處，常相反也。多少調和之適，常相順也。有多而無溢，有少而無絕。春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多。多少無常，未嘗不分而相散也。以出入相損益，以多少相溉濟也。多勝少者倍入，入者損一而出者益二。天所起一動而再倍。常乘反衡再登之勢，以就同類，與之相報。故其氣相俠而以變化相輸也。」（陰陽終始，繁露卷十二頁二）

又曰：

「如金木水火，各奉其所主，以從陰陽，相與一力而并功。其實非獨陰陽也，然而陰陽因之以起助其所主。故少陽因木而起，助春之生也。太陽因火而起，助夏之養也。少陰因金而起，助秋之成也。太陰因水而起，助冬之藏也。」（天辨在人，繁露卷十一頁十三）

陰陽乃相反之物，依「天之常道」「相反之物，不得兩起。」故陽出則陰入；陽入則陰出。入者其勢力「損一」，出者其勢力「益二」。故出者之勢力，比入者多三分之二。至於陰陽之運行，則董仲舒所說，與一般所說不同。淮南子詮言訓云「陽氣起於

東北，盡於西南。陰氣起於西南，盡於東北。」此爲後來一般的說法。董仲舒若依此說，則陽起於東北而南行，至東方遇木所主之氣，卽助之使盛而爲春。至南方遇火所主之氣，卽助之使盛而爲夏。陰起於西南而北行，至西方遇金所主之氣，卽助之使盛而爲秋。至北方遇水所主之氣，卽助之使盛而爲冬。以圖明之：



此本對於四時變化極簡易之解釋，但董仲舒不用此說。董仲舒以爲「陽氣始於東北而南行。」「陰氣始於東南而北行。」陰陽「春俱南，秋俱北。夏交於前，冬交於後。」又詳言云：

「天之道，初薄大冬陰陽各從一方來，而移於後。陰由東方來西，陽由西方來東。至於中冬之月，相遇北方，合而爲一，謂之曰至。別而相去，陰適右，陽適左。……冬月盡而陰陽俱南還。陽南還出於寅，陰南還入於戌。……至於中春之月，陽在正東，陰在正西，謂之春分。春分者，陰陽相半也。故晝夜均而寒暑平。陰日損而隨陽；（蘇輿云：「陽字疑衍，隨謂委隨」）陽日益而鴻。故爲暖熱。初得大夏之月，相遇南方，合而爲一，謂之日至。別而相去，陽適右，陰適左。……夏月盡而陰陽俱北還。陽北還而入於申，陰北還而出於辰。……至於中秋之月，陽在正西，陰在正東，謂之秋分。秋分者，陰陽相半也。故晝夜均而寒暑平。陽日損而隨陰；（蘇輿云：「陰字亦疑衍」）陰日益而鴻。」（陰陽出入，繁露卷十二頁三至四）

試以圖明之：

此說較爲繁複。惟依此說，則當秋時，陰不在正西而在正東，如何能助金？董仲舒解釋

云：

「至於秋時，少陰興而不得以秋從金，從金而傷火功，雖不得以從金，亦以秋出於東方，俛其處而適其事，以成歲功，此非權與？……是故天之道有倫，有經，有權。」（陰陽終始，繁露卷十二頁二）

「至春少陽東出就木，與之俱生；至夏太陽南出就火，與之俱煖；」（陰陽終始，繁露卷十二頁二）此天之經也。少陰出於東方，「俛其處而適其事，」委屈以成歲功，此天之權也。其所以使陰受如此委屈者，則以天「任陽不任陰，好德不好刑。」（陰陽位，繁露卷十一頁十二）「是故天之行陰氣也，少取之以成秋，其餘以歸之冬。」（陰陽義，繁露卷十二頁三）

故四時之變化，實因陰陽消長流動之所致也。陽盛則助木火，爲春，夏，而萬物生長；陰盛則助金水，爲秋，冬，而萬物收藏。故陽爲「天之德，」而陰爲「天之刑。」董仲舒曰：

「天地之常，一陰一陽。陽者，天之德也。陰者，天之刑也。……天之道以三時成生，以一時喪死。死之者，謂百物枯落也。喪之者，謂陰氣悲哀也。天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也。」（陰陽義，繁露卷十二頁二）

(六)人副天數

天與人爲同類，更可於人之生理見之。董仲舒曰：

「莫精於氣，莫富於地，莫神於天。天地之精，所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚。(盧曰：「倚當從下文作高物二字。」)物疢疾莫能爲仁義，唯人獨能爲仁義。物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有哀樂喜怒，神氣之類也。觀人之體，亦何高物之甚而類於天也。物旁折取天之陰陽以生活耳，而人乃爛然有其文理。是故凡物之形，莫不伏從旁折天地(蘇輿曰：「天地二字疑衍。」)而行，人獨題直立端尙正，正當之。是故所取天地少者旁折之，所取天地多者正當之。此見人之絕於物而參天地。是故人之身，首坌而員，象天容也。髮，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象風氣也。胸中達知，象神明也。腹胞實虛，象百物也。……天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也。大節十二分，副月數也。內有五臟，副五行數也。外有四肢，副四時數也。乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天

地也。此皆暗膚著身，（蘇輿曰：「暗字疑誤。」盧曰：「膚他本作臚。」）與人俱生，比而偶之弇合。（蘇輿曰：「弇合二字上疑有脫文。」）於其可數也，副數；於其不可數也，副類。皆當同而副天一也。」（人副天數，繁露卷十三頁二至四）

又曰：

「爲生不能爲人，爲人者，天也。人之人本於天。（盧文弨曰：「人之人，疑當作人之爲人。」）天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑。……天之副在乎人。人之情性，有由天者矣。」（爲人者天，繁露卷十一頁一）

人與天如此相同，故宇宙若無人，則宇宙即不完全而不成其爲宇宙。董仲舒曰：

「天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。三者相爲手足，合以成體，不可一無也。無孝悌則亡其所以生，無衣食則亡其所以養，無禮樂則亡其所以成也。」（立元神，繁露卷六頁十二至十三）

人在宇宙間之地位，照此說法，可謂最高矣。

（七）性情

就心理方面言之，人之心理中，亦有性情二者，與天之陰陽相當。董仲舒曰：

「身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。」（深察名號，繁露卷十頁十二）

性之表現於外者為仁，情之表現於外者為貪。董仲舒曰：

「人之誠有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」（深察名號，繁露卷十頁七至九）

貪即情之表現；仁即性之表現也。（註）

【註】董仲舒所謂性，似有廣狹二義。就其廣義言，則「如其生之自然之資謂之性；性者，質也。」（深察名號，繁露卷十頁六）依此義，則情亦係人之「生之自然之資」，亦在人之「質」中。故曰：「天地之所生謂之性情，性情相與為一瞑，情亦性也。」（深察名號，繁露卷十頁十）就其狹義言，則性與情對，為人「質」中之陽；情與性對，為人「質」中之陰。說文云「情，天之陰氣有欲者；性，人之陽氣性善者也。」論衡本性

篇：「仲舒覽孫孟之書，作情性之說曰：『天之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰者也。』」（論衡卷三，四部叢刊本，頁十七）此皆就董仲舒所謂性之狹義言也。為避免混亂起見，下文以董仲舒所謂「質」，替代其所謂廣義之性。

因人之「質」中有性有情，有貪有仁，故未可謂其為善。董仲舒曰：

「謂性已善，奈其情何？」（深察名號，繁露卷十頁十）

此性字係指人之質而言。又曰：

「善如米，性如禾。禾雖出米，而禾未可謂米也。性雖出善，而性未可謂善也。米與善，人之繼天而成於外也，非在天所為之內也。天所為，有所至而止。止之內謂之天；止之外謂之王教。王教在性外，而性不得不遂。故曰性有善質，而未能為善也。豈敢美辭，其實然也。天之所為，止於繭麻與禾。以麻為布，以繭為絲，以米為飯，（蘇輿曰：「當作以禾為米。」）以性為善，此皆聖人所繼天而進也，非情性質樸之能至也。」（實性，繁露卷十頁十九）

此性字亦係指人之質言。人之質中有與情相對之性，故其中實有善；但其中亦有與性相對之情，故不能本來即善。須加以人力，以性禁情，方可使人為善人。董仲舒曰：

「栣衆惡於內，弗使得發於外者，心也。故心之爲名栣也。……天有陰陽禁，身有情欲栣，與天道一也。是以陰之行不得干春夏，而月之魄常厭於日光，乍全乍傷。天之禁陰如此，安得不損其欲而輟其情以應天。天所禁而身禁之，故曰身猶天也。禁天所禁，非禁天也。必知天性不乘於教，終不能栣。」（深察名號，深察卷十頁七至九）

以性禁情爲教，教乃「人之繼天」，而亦卽人之所以法天也。

董仲舒之性說，按一方面說爲調和孟荀。按又一方面說，則董仲舒亦謂人之質中本有善端，故其說實與孟子性善之說不悖，不過董仲舒以爲若性中僅有善端，則不能謂之爲善。故曰：

「或曰：性有善端，心有善質，尙安非善？應之曰：非也。繭有絲，而繭非絲也。卵有雛，而卵非雛也。比類率然，有何疑焉？天生民有六經，（蘇輿云：「或云，六當爲大。」）言性者不當異。然其或曰性也善，或曰性未善。則所謂善者，各異意也。性有善端，動之愛父母，（蘇輿曰：「動疑作童。」）善於禽獸，則謂之善；此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善；此聖人之善也。是故孔子曰：「善人吾不得而見之，得見有常者斯可矣。」由是觀之，聖人之所謂善，未易當也。非善於禽獸，則謂之善也。……夫善於禽

獸之未得爲善也，猶知於草木而不得名知。……質於禽獸之性，則萬民之性善矣；質於人道之善，則民性弗及也。萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者弗許。吾質之命性者異孟子。孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善；吾上質於聖人之所爲，故謂性未善。善過性，聖人過善。」（深察名號，繁露卷十頁十四至十五）

然此特指普通人之「質」言之耳。人亦有生而卽不止僅有善端者，亦有生而卽幾無善端者，孔子所謂上智與下愚是也。董仲舒曰：

「名性不以上，不以下，以其中名之。」（深察名號，繁露卷十頁十一）

又曰：

「聖人之性，不可以名性。斗筲之性，又不可以名性。名性者，中民之性。中民之性，如繭如卵。卵待覆二十日而後能爲雛，繭待繰以涫湯而後能爲絲，性待漸於教訓而後能爲善。善，教訓之所然也，非質樸之所能至也。」（實性，繁露卷十頁十九至二十）

董仲舒之論性，蓋就孔，孟，荀之說而融合之。

（八）個人倫理與社會倫理

欲發展人質中之善端，使之成爲完全之善，則須實行諸德。其關於個人倫理者，則仁義最爲重要。董仲舒曰：

「天之爲人性命使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟爲生苟爲利而已。」（竹林，繁露卷二頁十一）

至於所謂仁義之意義，董仲舒云：

「春秋之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我。故仁之爲言人也，義之爲言我也，言名以別矣。仁之於人，義之與我者，不可不察也。衆人不察，乃反以仁自裕，而以義設人。詭其處而逆其理，鮮不亂矣。是故人莫欲亂而大抵常亂，凡以闇於人我之分，而不省仁義之所在也。是故春秋爲仁義法。仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予爲義。人不被其愛，雖厚自愛，不予爲仁。……遠而愈賢，近而愈不肖者，愛也。故王者愛及四夷，霸者愛及諸侯，安者愛及封內，危者愛及旁側，亡者愛及獨身。……故曰：仁者愛人，不在愛我；此其法也。……義與仁殊。仁謂往，義謂來。仁大遠，義大近。愛在人謂之仁，義在我謂之義。（蘇輿曰：「上義字疑作宜。」）仁主人，義主我也。故曰仁者人也，義者我也，此之謂也。」（仁義法，繁露卷八頁十六至二十）

仁義之外，又須有智之德。董仲舒曰：

「莫近於仁，莫急於智。……仁而不智，則愛而不別也。智而不仁，則知而不爲也。故仁者所以愛人類也，智者所以除其害也。……何謂之智？先言而後當，凡人欲舍行爲，皆以其智先規而後爲之。……智者見禍福遠，其知利害蚤。物動而知其化，事興而知其歸，見始而知其終。……其言寡而足，約而喻，簡而達，省而具，少而不可益，多而不可損。其動中倫，其言當務，如是者謂之智。」（必仁且智，繁露卷八頁二十二至二十四）

董仲舒蓋以仁義智爲人所必具之德，猶中庸之以智仁勇爲人之達德也。

【註】諸德對於人之心理，生理，及其他方面之關係，白虎通義更有詳說。白虎通義曰：「性情者，何謂也？性者，陽之施；情者，陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者，靜也；性者，生也。此人所稟六氣以生者也。……五性者何？謂仁義禮智信也。仁者，不忍也，施生愛人也。義者，宜也，斷決得中也。禮者，履也，履道成文也。智者，知也，獨見前聞，不惑於事，見微知著也。信者，誠也，專一不移也。故人生而應八卦之體，得五氣以爲常，仁義禮智信也。六情者，何謂也？喜怒哀樂愛惡謂六情，所以扶成五性。性所以五，情所以六，何？人本含六律五行之氣而生，故內有五藏六府，此情性之所由出入也。……五藏者，何也？謂肝，心，肺，腎，脾也。……五藏：肝仁，肺義，心禮，腎智，脾信也。肝所以仁者何？肝，木之精也。仁者好生。東方者陽也，萬物始生。故肝象木，色青而有枝葉。……肺所以義者何？肺者金之精。義者斷決。西方亦金，殺成萬物也。故肺象金，色白也。……

心所以爲禮何？心，火之精也。南方尊陽在上，卑陰在下，禮有尊卑。故心象火色赤而銳也。……腎所以智何？腎者，水之精。智者進止無所疑惑，水亦進而不惑。北方水，故腎色黑。水陰，故腎雙。……脾所以信何？脾者，土之精也。土尙任養萬物爲之象，生物無所私，信之至也。故脾象土色黃也。……六府者，何謂也？謂大腸，小腸，胃，膀胱，三焦，膽也。府者，謂五藏宮府也。故禮運記曰：「六情者所以扶成五性也」……喜在西方，怒在東方，好在北方，惡在南方，哀在下，樂在上。何以？西方萬物之成，故喜。東方萬物之生，故怒。北方陽氣始施，故好。南方陰氣始起，故惡。上多樂，下多哀也。」（性情，白虎通義卷八頁二十三至二十六）依「天人合一」之觀點，諸德固應有此諸根據也。

對於社會論理，董仲舒有三綱五紀之說。（見深察名號篇）所謂三綱者，董仲舒曰：

「凡物必有合。合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有後，必有表，必有裏。有美必有惡，有順必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。陰者，陽之合。妻者，夫之合。子者，父之合。臣者，君之合。物莫無合，而合各有陰陽。……君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰。父爲陽，子爲陰。夫爲陽，妻爲陰。……仁義制度之數，盡取之天。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之。陽爲夫而生之，陰爲婦而助之。春爲父而生之，夏爲子而養之，秋爲死而棺之，冬爲痛而喪之。（蘇輿云：「三語疑譌。」）王道之三綱，可

求於天。」（基義，繁露卷十二頁八至十）

此於儒家所說人倫之中，特別提出三倫爲綱。而「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」之說，在中國社會倫理上，尤有勢力。依向來之傳統的見解，批評人物，多注意於其「忠孝大節；」若大節有虧，則其餘皆不足觀。至於批評婦人，則只多注意於貞節問題，即其對於夫婦一倫之行爲。「餓死事小，失節事大，」苟一失節，則一切皆不足論矣。「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱，」於是臣，子，妻，即成爲君，父，夫之附屬品。此點，在形上學中亦立有根據。董仲舒以爲「君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。」白虎通義亦然。蓋儒家本以當時君臣，男女，父子之關係，類推以說陰陽之關係；及陰陽之關係如彼所說，而當時君臣，男女，父子之關係，乃更見其合理矣。

【註】所謂五紀，董仲舒未詳說。白虎通義對於三綱更有發揮；又改五紀爲六紀。白虎通義云：「三綱者，何謂也？謂君臣，父子，夫婦也。六紀者，謂諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友也。故含文嘉曰：『君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。』又曰：『敬諸父兄，六紀道行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。』何謂綱紀？綱者，張也。紀者，理也。大者爲綱，小者爲紀。所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心，

是以綱紀爲化。若羅網之有紀綱，而萬目張也。詩云『亹亹文王，綱紀四方。』君臣父子夫婦，六人也。所稱三綱何？一陰一陽謂之道。陽得陰而成，陰得陽而序，剛柔相配，故六人爲三綱。」（三綱六紀，白虎通義卷八頁十八）白虎通義更引申以爲社會上一切制度，皆取法於五行。白虎通義曰：「父死子繼何法？法木終火王也。兄死弟及何法，夏之承春也。善善及子孫何法？春生待夏復長也。惡惡止其身何法？法秋煞不待冬。主幼臣攝政何法？法土用事於季孟之間也。子復仇何法？法土勝水，水勝火也。子順父，妻順夫，臣順君，何法？法地順天也。男不離父母何法？法火不離木也。女離父母何法？法水流去金也。娶妻親迎何法？法日入陽下陰也。……」（五行，白虎通義卷四頁四十二）所說尚多，不詳引。

人必依此等倫理的規律而行，方可盡人之性，而眞爲人。董仲舒曰：

「人受命於天，固超然異於羣生。入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施。粲然有文以相接，驩然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，圈豹檻虎，是其得天之靈，貴於物也。故孔子曰：天地之性人爲貴。明於天性，知自貴於物。知自貴於物，然後知仁誼。知仁誼，然後重禮節。重禮節，然後安處善。安處善，然後樂循禮。樂循禮，然後謂之君子。故孔子曰，不知命亡以爲君子，此之謂也。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁十六）

人若無倫常道德，則卽不能異於羣生而與禽獸無別矣。

(九)政治哲學與社會哲學

惟因人之性未能全善，故需王以治之。董仲舒曰：

「天生民性，有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意，以成民之性爲任者也。」（深察名號，繁露卷十頁十三）

王者受天之命，法天以治人，其地位甚高，其責任甚大。董仲舒曰：

「古之造文者，三畫而連其中，謂之王。三畫者，天地與人也。而連其中者，通其道也。取天地與人之中，以爲貫而參通之，非王者孰能當是？是故王者唯天之施，施其時而成之，（蘇輿曰：「疑脫二字，施疑作法。」）法其命而循之諸人，法其數而以起事，治其道而以出法，（蘇輿曰：「疑當作法其道而以出治。」）治其志而歸之於仁。（蘇輿曰：「治疑作法。」）」（王道通三，繁露卷十一頁九）

「王者惟天之法。」「法其時而成之」者，董仲舒曰：

「然而主之好惡喜怒，乃天之春夏秋冬也。其俱暖清寒暑，而以變化成功也。天出此物者，（蘇輿曰：

「物疑作四。」)時則歲美，不時則歲惡。人主出此四者，義則世治，不義則世亂。是故治世與美歲同數，亂世與惡歲同數，以此見人理之副天道也。……人主立於生殺之位，與天共持變化之勢，物莫不應天化。天地之化如四時，所好之風出，則為暖氣而有生於俗；所惡之風出，則為清氣而有殺於俗。喜則為暑氣而有養長也，怒則為寒氣而有閉塞也。人主以好惡喜怒變習俗，而天以暖清寒暑化草木。喜怒時而當則歲美，不時而妄則歲惡，天地人主一也。」（王道通三，繁露卷十一頁十二）

又曰：

「天之道春暖以生，夏暑以養，秋清以殺，冬寒以藏。暖暑清寒，異氣而同功，皆天之所以成歲也。聖人副天之所行以為政，故以慶副暖而當春，以賞副暑而當夏，以罰副清而當秋，以刑副寒而當冬。慶賞罰刑，異事而同功，皆王者之所以成德也。慶賞罰刑，與春夏秋冬以類相應也，如合符。故曰王者配天，謂其道。天有四時，王有四政，若四時通類也，天人所同有也。」（四時之副，繁露卷十三頁二）

人主之喜怒哀樂，慶賞刑罰，以四時為法；若皆得其宜，則「世治」矣。「天之為人性命，使行仁義而羞可恥，」「法其命而循之諸人，」當即「施成性之教，」「繼天」以「成」人之善也。董仲舒曰：

「天令之謂命；命非聖人不行。質樸之謂性；性非教化不成。人欲之謂情；情非制度不節。是故王者，上謹於承天意以順命也。下務明教化民以成性也。正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者，而大本舉矣。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁十六）

此王者「承天意」以教人之事也。

「法其數而以起事者，」董仲舒曰：

「王者制官三公九卿二十七大夫八十一元士，凡百二十人，而列臣備矣。吾聞聖王所取儀金天之大經，（俞云：「金字乃法字之誤。」）三起而成，四轉而終。官制亦然者，此其儀與？三人而為一選，儀於三月而為一時也。四選而止，儀於四時而終也。三公者，王之所以自持也。天以三成之；王以三自持。立成數以為植，而四重之，其可以無失矣。備天數以參事，治謹於道之意也。……一陽而三春，非自三之時與？而天四重之，其數同矣。天有四時，時三月。王有四選，選三臣。是故有孟，有仲，有季，一時之情也。有上，有下，有中，一選之情也。三臣而為一選，四選而止，人情盡矣。人之材固有四選，如天之時固有四變也。聖人為一選，君子為一選，善人為一選，正人為一選。由此而下者，不足選也。四選之中，各有節也。是故天選四堤十二，而人變盡矣。（蘇輿云：「疑當云：天選四時，終十二，而天變盡矣。」）盡人之變合之天，唯聖人者能之，所以立王事也。……

故一歲之中有四時，一時之中有三長，天之節也。人生於天，而體天之節，故亦有大小厚薄之變，人之氣也。先王因人之氣而分其變，以為四選，是故三公之位，聖人之選也，三卿之位，君子之選也，三大夫之位，善人之選也，三士之位，正直之選也。分人之變，以為四選，選立三臣，如天之分歲之變以為四時，時有三節也。天以四時之選，與十二節相和而成歲，王以四位之選，與十二臣相砥礪而致極，道必極於其所至，然後能得天地之美也。」（官制象天，繁露卷七頁二十六至三十）

設官分職，均法天之數，非可隨便規定也。

「法其道而以出治」者，董仲舒曰：

「天之道有序而時，有度而節，變而有常，反而有相奉，微而至遠，踔而致精，一而少積蓄，廣而實，虛而盈。聖人視天而行，是故其禁而審好惡喜怒之處也，欲合諸天之非其時不出暖清寒暑也；其告之以政令而化風之清微也，欲合諸天之顛倒其一而以成歲也。（蘇輿云：「兩句並疑有誤字。」）其羞淺末華虛而貴敦厚忠信也，欲合諸天之默然不言而功德積成也。其不阿黨偏私而美汎愛兼利也，欲合諸天之所以成物者少霜而多露也。」（天容，繁露卷十一頁十二至十三）

此皆人主法「天之道」以「出治」者也。

「法其治而歸之於仁」者，董仲舒曰：

「仁之美者在於天。天仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之。（蘇輿曰：「有又同。」）事功無已，終而復始；凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。是故人之受命天之尊，（盧文弨曰：「七字疑衍。」）父兄子弟之親，（盧文弨曰：「父兄上應有有字。」）有忠信慈惠之心，有禮義廉恥之行，有是非逆順之治，文理燦然而厚，知廣大有而博。唯人道爲可以參天。天常以愛利爲意，以養長爲事，春秋冬夏，皆其用也。王者亦常以愛利天下爲意，以安樂一世爲事，好惡喜怒而備用也。（蘇輿曰：「而備疑當作皆其。」）」（王道通三，繁露卷十一頁九至十）

天以愛利人爲意；王者法之，亦以愛利人爲意，此點與墨子之學說有相同處。

董仲舒之社會哲學，注重於均貧富，「塞幷兼之路」。董仲舒曰：

「孔子曰：『不患貧而患不均。』故有所積重，則有所空虛矣。大富則驕，大貧則憂，憂則爲盜，驕則爲暴；此衆人之情也。聖者則於衆人之情，見亂之所從生。故其制人道而差上下也，使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂。以此爲度而調均之，是以財不匱而上下相安，故易治也。今世棄其度制，而各從其欲。欲無所窮，而俗得自恣，其勢無極。大人病不足於上，而小民羸瘠於下。則富者愈貪利而不肯

爲義，貪者日犯禁而不可得止。是世之所以難治也。……天不重與。有角不得有上齒。故已有大者，不得有小者，天數也。夫已有大者，又兼小者，天不能足之，況人乎？故明聖者象天所爲爲制度，使諸有大奉祿，亦皆不得兼小利，與民爭利業，乃天理也。」（度制，繁露卷八頁一至三）

「爲制度使諸有大奉祿，亦皆不得兼小利，與民爭利業，」卽所以「塞幷兼之路」也。此制度，董仲舒以爲與「天理」合。

董仲舒理想中之土地分配制度仍爲井田制度，所謂

「方里而一井，一井而九百畝，而立口。方里八家，一家百畝，以食五口。上農夫耕百畝，食九口。次八人，次七人，次六人，次五人。」（爵國，繁露卷八頁十）

自貴族政治破壞後，人民在經濟方面自由競爭之結果，秦漢之際，新起之富豪多，貧富不均之現象顯。當時有識之士，多以爲言。董仲舒蓋亦力欲矯此流弊者也。

（十）災異

天人之關係，既如上諸節所述，故人之行事，若有不合而異常，則天亦顯現非常

的現象。此天所顯現之非常的現象，卽所謂災異。董仲舒曰：

「其大略之類，天地之物，有不常之變者，謂之異；小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。詩曰：『畏天之威，』殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之。譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之。驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。」（必仁且智，繁露卷八頁二十四）

此謂人之行爲有不當，「天生災異以譴告之。」董仲舒又曰：

「今平地注水，去燥就溼；均薪施火，去溼就燥。百物去其所與異，而從其所與同。故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮則他宮應之，鼓其商而他商應之。五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類；惡事召惡類。類之相應而起也。如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見。其將亡也，妖孼亦先見。物故以類相召也。……天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起。人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起。其道一也。明於此者，欲致雨則動陰以起陰；欲止雨則動陽以起陽。故致雨非神也，而疑於神者，其理微妙也。非獨陰陽之氣可以類進退也，雖不祥禍福所從生，亦由是也。無非己先起之，而物以類應之而動者也。」（同類相動，繁露卷十三頁四至六）

又曰：

「刑罰不中，則生邪氣。邪氣積於下，怨惡畜於上。上下不和，則陰陽繆戾而妖孽生矣。此災異所緣而起也。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁五）

又曰：

「人下長萬物，上參天地。故其治亂之故，動靜順逆之氣，乃損益陰陽之化，而搖蕩四海之內。物之難知者若神，不可謂不然也。今投地死傷而不騰相助，（孫詒讓云：「當作而不能相動。」）投淖相動而近，投水相動而愈遠。由此觀之，夫物愈淖而愈易變動搖蕩也。今氣化之淖，非直水也，而人主以衆動之無已時。是故常以治亂之氣，與天地之化相殺，而不治也。世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起。世亂而民乖，志僻而氣逆，則天地之化傷，氣生災害起。（盧文弨曰：「氣上疑脫一字。」）」（天地陰陽，繁露卷十七頁七）

此謂人之行爲有不當，則陰陽之氣卽機械的受感應而有非常的現象出現。所謂災異之原因果爲上述二者中之何者，或兼爲二者，董仲舒未言及。蓋陰陽家言中，對於天人相感之理，本有此二說也。（見第一篇第七章第八節）

（十二）歷史哲學

天人關係之密，既如上述，故在董仲舒及一般漢人眼光中，歷史之變化，亦遵循天道之規律。漢人對於此天道之規律，歷史所遵循者，有二說：一為五德說，此即騶衍「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」之說，上文已詳。（第一篇第七章第八節）此說之根本意思，在漢流行未變；不過用此說以解釋實際歷史時，各派意見未能盡同。如漢之果為水德，抑為土德或火德？在當時頗為爭論之問題。五德說之外有三統說。三統為黑統，白統，赤統。三統亦名三正。董仲舒曰：

「三正以黑統初。正日月朔於營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。故朝正服黑，首服藻黑，正路輿質黑，馬黑，大節綬幘尚黑，旗黑，大寶玉黑，郊牲黑，犧牲角卵。冠於阼，昏禮逆於庭，喪禮殯於東階之上。……正白統者，歷正日月朔於虛，斗建丑。天統氣始蛻化物，物始芽，其色白。故朝正服白，首服藻白，正路輿質白，馬白，大節綬幘尚白，旗白，大寶玉白，郊牲白，犧牲角繭。冠於堂，昏禮逆於堂，喪事殯於楹柱之間。……正赤統者，歷正日月朔於牽牛，斗建子。天統氣始施化物，物始動，其色赤。故朝正服赤，首服藻赤，正路輿質赤，馬赤。大節綬幘尚赤，旗赤，大寶玉赤，郊牲騂，犧牲角栗。冠於房，昏禮迎於戶，喪禮殯於西階之上。……

……改正之義，奉元而起。（蘇輿曰：「奉元疑作奉天。」）古之王者，受命而王，改制稱號正月，服色定，然後郊告天地及羣神，遠追祖禰，然後布天下，諸侯廟受以告社稷宗廟山川，然後感應一其司。……所以明乎天統之義也。其謂統三正者，曰：正者，正也。統致其氣，萬物皆應而正，統正，其餘皆正，凡歲之要，在正月也。法正之道，正本而末應，正內而外應，動作舉錯，靡不變化隨從，可謂法正也。……故王者有不易者，有再而復者，有三而復者，有四而復者，有五而復者，有九而復者。……王者以制，（蘇輿曰：「以疑作之。」）一商一夏，一質一文。商質者主天，夏文者主地，春秋者主人。」（三代改制質文，繁露卷十頁十至十九）

就實際的歷史言，則夏爲黑統，以寅月爲正月，色尚黑。商爲白統，以丑月爲正月，色尚白。周爲赤統，以子月爲正月，色尚赤。其繼周者，又爲黑統。歷史如此循環變化，周而復始。「王者有不易者，」董仲舒曰：

「今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯己，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。若夫大綱人倫，道理政治，教化習俗，文義，盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，

無易道之實。孔子曰：無爲而治者，其舜乎！言其主堯之道而已，此非不易之效與？』（楚莊王，繁露卷一頁十一至十三）

「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁十八）此其不易者也。「有再而復者」爲文質；一代尙文，其後一代必尙質以救其弊。「有三而復者」，卽三統三正也。

【註】白虎通義曰「王者必一質一文者何？所以承天地，順陰陽。陽之道極，則陰道受。陰之道極，則陽道受。明二陰二陽，不能相繼也。質法天，文法地而已。故天爲質，地受而化之，養而成之，故爲文。尙書大傳曰：『王者一質一文，據天地之道。』禮三正記曰：『質法天，文法地也。』帝王始起，先質後文者，順天地之道，本末之義，先後之序也。事莫不先有質性，後乃有文章也。」（三正，白虎通義卷八頁十四）白虎通義更詳論三統三正云「王者受命必改朔何？明易姓示不相襲也。明受之於天，不受之於人，所以變易民心，革其耳目，以助化也。故大傳曰：『王者始起，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服也。』……正朔有三何？本天有三統，謂三微之月也。明王者當奉順而成之，故受命各統一正也。敬始重本也。朔者，蘇也，革也，言萬物革更於是，故統焉。禮三正記曰：『正朔三而改，文質再而復也。』三微者，何謂也？陽氣始施黃泉，動微而未著也。

十一月之時，陽氣始養根株，黃泉之下，萬物皆赤。赤者，盛陽之氣也。故周爲天正，色尙赤也。十二月之時，萬物始牙而白，白者陰氣。故殷爲地正，色尙白也。十三月之時，萬物始達孚甲而出，皆黑，人得加功。故夏爲人正，色尙黑。尙書大傳曰：『夏以孟春月爲正，殷以季冬月爲正，周以仲冬月爲正。』夏以十三月爲正，色尙黑，以平旦爲朔。殷以十二月爲正，色尙白，以鷄鳴爲朔。周以十一月爲正，色尙赤，以夜半爲朔。不以二月後爲正者，萬物不齊，莫適所統，故必以三微之月也。三正之相承，若順連環也。孔子承周之弊，行夏之時，知繼十一月正者，當用十三月也。」（三正，白虎通義卷八頁九至十一）

「有四而復者」，即商，夏，質，文也。（此商夏非朝代名）董仲舒曰：

「主天法商而王，其道佚陽，親親而多仁樸。故立嗣予子，篤母弟，妾以子貴。昏冠之禮，字子以父。別眇。夫婦對坐而食。喪禮別葬。祭禮先臊。夫妻昭穆別位。……主地法夏而王，其道進陰，尊尊而多義節。故立嗣與孫，篤世子，妾不以子稱貴號。昏冠之禮，字子以母。別眇。夫婦同坐而食。喪禮合葬。祭禮先亨。（盧文弨曰：「亨，古烹字。」）婦從夫爲昭穆。……主天法質而王，其道佚陽，親親而多質愛。故立嗣予子，篤母弟，妾以子貴。昏冠之禮，字子以父。別眇。夫婦對坐而食。喪禮別葬。祭禮先嘉疏。夫婦昭穆別位。……主地法文而王，其道進陰，尊尊而多禮文。故立嗣予孫，篤世子，妾不以子稱貴號。昏冠之禮，字子以母。別眇。夫妻同坐而食。喪

禮合葬祭瀆先秬鬯婦從夫爲昭穆。……」（三代改制質文，繁露卷七頁二十至二十四）

此「四法如四時然，終而復始，窮則反本」（同上）就實際的歷史言，則「舜主天法商而王」「禹主地法夏而王」「湯主天法質而王」「文王主地法文而王」（同上）其繼周者仍「主天法商而王」如此循環，所謂「有四而復者」也。「有五而復者」一王者起，必封其以前之二代之後，仍稱王號，「使服其服，行其禮樂，稱客而朝」以「通三統」（同上）絀二代以前之王謂之帝，封五帝之後「以小國使奉祀之」（同上）又「尙推」五帝以前之帝謂之皇，錄九皇之後爲附庸，所謂「有九而復者」也。「遠者號尊而地小，近者號卑而地大，親疏之義也。」（同上）

【註】一王者起所以必存其以前二王之後者，白虎通義云：「王者所以存二王之後何也？所以尊先王，通天下之三統也。明天下非一家之有，謹敬謙讓之至也。故封之百里，使得服其正色，行其禮樂，永事先祖。」（三正，白虎通義卷八頁十三）所以必存五帝九皇之號，其理視此矣。

又有「三教」之說，董仲舒曰：

「夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之捄，當用此也。孔子曰：『殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，

所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」此言百王之用，以此三者矣。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁十八）

尙忠有流弊，必以尙敬救之。尙敬有流弊，必以尙文救之。尙文有流弊，必又以尙忠救之。如是循環，故曰「雖百世可知也。」

【註】白虎通義更詳言之曰「王者設三教者何？承衰救弊，欲民反正道也。三王之有失，故立三教以相指受。夏人之王教以忠，其失野。救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼。救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄。救薄之失莫如忠。繼周尙黑，制與夏同。三者如順連環，周而復始，窮則反本。……教所以三者何？天地人內忠外敬文飾之，故三而備也。即法天地人各何施？忠法人，敬法地，文法天。人道主忠，人以至道教人，忠之至也。人以忠教，故忠爲人教也。地道謙卑，天之所生，地敬養之，以敬爲地教也。」（疏云：「疑當有天教一段，文脫耳。」）（三教，白虎通義卷八頁十五至十六）

依此「天人合一」之觀點觀之，則歷史成爲一「神聖的喜劇」矣。此說吾人雖明知其爲不真，要之在哲學史上不失爲一有系統的歷史哲學也。

（十二）春秋大義

孔子與春秋之關係，第一篇已述。（第一篇第四章第四節）自孔子以後，春秋與儒家之關係，日益重要；儒家所與春秋之意義，亦日益豐富。及董仲舒講春秋，於是所謂春秋之微言大義，乃有有系統之表現；而孔子之地位，亦由師而進爲王。

董仲舒以爲孔子受天命，救周之弊，立新王之制；西狩獲麟，卽孔子受天命之徵也。董仲舒曰：

「有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎春秋，正不正之間，而明改制之義。一統乎天子，而加憂於天下之憂也。務除天下所患，而欲以上通五帝，下極三王，以通百王之道，而隨天之終始。博得失之效，而考命象之爲，極理以盡情性之宜，則天容遂矣。」（符瑞，繁露卷六頁四至五）

孔子託春秋以立新王之制。董仲舒曰：

「天子命無常，（蘇輿曰：「子疑作之。」）唯命是德慶。（蘇輿曰：「疑作唯德是慶。」）故春秋應天作新王之事，時正黑統，王魯，尙黑，絀夏，親周，故宋。樂宜親（蘇輿曰：「親字疑用之譌。」）招武（蘇輿曰：「招武卽韶舞。」）故以虞錄親，樂制（盧云：「疑當作制爵。」）宜商，合伯子男爲一等。」（三代改制質文，繁露卷七頁八至十）

「湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統。……制質禮以奉天。文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統。……制文禮以奉天。」（三代改制質文，繁露卷七頁七）「春秋受天命作新王之事，」繼周之正赤統，故爲正黑統。託王於魯，其色尙黑，所謂「有三而復者」也。「絀夏親周故宋」者，依上所說，一王者必封其以前之二代之後，仍稱王號。絀二代以前之王謂之帝。「春秋當新王，」故以周宋爲前二王之後而存之；至夏則歸五帝之列矣。春秋繼周，當「主天法商而王，」與舜同。故云「樂宜親招武」等。韶，舜樂也。

「文王制文禮以奉天，」周尙文，故春秋尙質。董仲舒曰：

> 「禮之所重者在其志。志敬而節具，則君子予之知禮。志和而音雅，則君子予之知樂。志哀而居約，則君子予之知喪。故曰非虛加之，重志之謂也。志爲質，物爲文。文著於質，質不居文，文安施質？質文兩備，然後其禮成。文質偏行，不得有我爾之名。俱不能備而偏行之，寧有質而無文。雖弗予能禮，尙少善之。……有文無質，非直不予，乃少惡之。……然則春秋之序道也，先質而後文，右志而左物。故曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』是故孔子立新王之道，明其貴志以反和，見其好誠以滅僞。（蘇輿曰：「和疑誠

之辭。」其有繼周之弊，故若此也。」（玉杯，繁露卷一頁十八至十九）

此所謂「有再而復」者也。

【註】何休公羊傳注云「王者起，所以必改質文者，爲承衰亂，救人之失也。天道本下，親親而質省。地道敬上，尊尊而文煩。故王者始起，先本天道以治天下，質而親親。及其衰敝，其失也親親而不尊。故後王起，法地道以治天下，文而尊尊。及其衰敝，其失也尊尊而不親。故復反之於質也。」（公羊傳，桓公十一年註，四部叢刊本，卷二頁十二）

春秋爲孔子奉天命所作，故其中大義包羅極廣。董仲舒曰：

「春秋之爲學也，道往而明來者也。然而其辭體天之微，故難知也。弗能察，寂若無；能察之，無物不在。是故爲春秋者，得一端而多連之，見一空而博貫之，則天下盡矣。」（精華，繁露卷三頁二十二）

由斯而言，則春秋乃董仲舒所謂「天理」之竊出者，所謂「體天之微」者也。其中大義，有「十指」「五始」「三世」等。

春秋有十指，董仲舒云：

「春秋二百四十二年之文，天下之大事變之博，無不有也。雖然，大略之要有十指。十指者，事之所繫

也，王化之所由得流也。舉事變見有重焉，一指也。見事變之所至者，一指也。因其所以至者而治之，一指也。強幹弱枝，大本小末，一指也。別嫌疑，異同類，一指也。論賢才之義，別所長之能，一指也。親近來遠，同民所欲，一指也。承周文而反之質，一指也。木生火，火爲夏，天之端，一指也。切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端，一指也。舉事變見有重焉，則百姓安矣。見事變之所至者，則得失審矣。因其所以至而治之，則事之本正矣。強幹弱枝，大本小末，則君臣之分明矣。別嫌疑，異同類，則是非著矣。論賢才之義，別所長之能，則百官序矣。承周文而反之質，則化所務立矣。親近來遠，同民所欲，則仁恩達矣。木生火，火爲夏，則陰陽四時之理，相受而次矣。切刺譏之所罰，考變異之所加，則天所欲爲行矣。統此而舉之，仁往而義來，德澤廣大，衍溢於四海。陰陽和調，萬物靡不得其理矣。說春秋凡用是矣。此其法也。」（十指，繁露卷五頁九至十）

「舉事變見有重焉」者，董仲舒曰：

「春秋之敬賢重民如是。是故戰攻侵伐，雖數百起，必一二書，傷其害所重也。」（竹林，繁露卷二頁二）

戰攻侵伐必書，以見其惡戰伐而重民也。「別嫌疑，異同類」者，董仲舒曰：

「逢丑父殺其身以生其君，何以不得謂知權？丑父欺晉，祭仲許宋，俱枉正以存其君。然而丑父之所爲，難於祭仲。祭仲見賢，而丑父猶見非，何也？曰是非難別者在此。此其嫌疑相似而不同理者，不可不察。夫

去位而避兄弟者，君子之所甚貴；獲虜逃遁者，君子之所賤。祭仲措其君於人所甚貴，以生其君，故春秋以爲知權而賢之。丑父措其君於人所甚賤，以生其君，春秋以爲不知權而簡之。其俱枉正以存君相似也；其使君榮之與，使君辱不同理。故凡人之有爲也，前枉而後義者，謂之中權，雖不能成，春秋善之。魯隱公鄭祭仲是也。前正而後有枉者，謂之邪道，雖能成之，春秋不愛。齊頃公逢丑父是也。（盧文弨曰：「齊頃公三字疑衍。」）」（竹林，繁露卷二頁十至十一）

祭仲事見桓公八年公羊傳，逢丑父事見成公二年公羊傳。逢丑父祭仲「俱枉正以存君，」「其嫌疑相似；」而春秋一予之，一不予之。此所謂「別嫌疑，異同類」也。「木生火，火爲夏」者，木爲春；春秋首書春以正天端。詳下。

【註】董仲舒又有春秋大義有六科之說；（見正貫，繁露卷五頁八至九）所謂六科，與十指略同，不具引。

春秋有五始，董仲舒曰：

「春秋之道，以元之深，正天之端。以天之端，正王之政。以王之政，正諸侯之卽位。以諸侯之卽位，正境內之治。五者俱正，而化大行。」（二端，繁露卷六頁四）

春秋之第一句爲「元年春王正月，」春爲一歲之首，先書元而後書春，卽「以元之

深正天之端」也。春下繼之以王，即「以天之端正王之政」也。元年即君即位之年，即「以王之政正諸侯之即位」也。

春秋有三世，董仲舒曰：

「春秋分十二世以爲三等：有見，有聞，有傳聞。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。故哀，定，昭，君子之所見也；襄，成，文，宣，君子之所聞也；僖，閔，莊，桓，隱，君子之所傳聞也。所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年。於所見微其辭，於所聞痛其禍，於傳聞殺其恩，與情俱也。是故逐季氏而言又雩，微其辭也。子赤殺，弗忍書日，痛其禍也。子般殺而書乙未，殺其恩也。屈伸之志，詳略之文，皆應之。吾以知其近近而遠遠，親親而疏疏也。亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也。有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也。（蘇輿曰：「有與又同。」）」（楚莊王，繁露卷一頁六至七）

後來公羊家又以此三世分配爲據亂世，升平世，太平世。何休曰：

「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尙麤觕，故內其國而外諸夏；先詳內而後治外，錄大略小，內小惡書，外小惡不書；大國有大夫，小國略稱人；內離會書，外離會不書，是也。於所聞之世，見治升平，內諸夏而外夷狄，書外離會，小國有大夫。……至所見之世，著治太平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一，用心

尤深而詳。故崇仁義，譏二名。……所以三世者，禮爲父母三年，爲祖父母期，爲曾祖父母齊衰三月。立愛自親始。故春秋據哀錄隱，上治祖禰。所以二百四十二年者，取法十二公，天數備，足著治法式。」（公羊傳解詁隱公元年註，四部叢刊本，卷一頁六）

每年十二月，故春秋亦紀十二公之事。此所說三世，與禮運所說政治哲學有相同處，皆爲近人所稱道。

「春秋以道名分」，董仲舒對於名，更爲重視。董仲舒曰：

「治天下之端，在審辨大。辨大之端，在深察名號。名者，大理之首章也。錄其首章之意，以窺其中之事，則是非可知，逆順自著，其幾通於天地矣。是非之正，取之逆順。逆順之正，取之名號。名號之正，取之天地。天地爲名號之大義也。古之聖人，謞而效天地謂之號，鳴而施命謂之名。名之爲言，鳴與命也。號之爲言，謞而效也。謞而效天地者爲號，鳴而命者爲名。名號異聲而同本，皆鳴號而達天意者也。（盧文弨曰：「號疑本作謞。」）天不言，使人發其意；弗爲，使人行其中。名則聖人所發天意，不可不深觀也。受命之君，天意之所予也。故號爲天子者，宜視天如父，事天以孝道也。號爲諸侯者，宜謹視所候奉之天子也。號爲大夫者，宜厚其忠信，敦其禮義，使善大於匹夫之義，足以化也。士者，事也。民者，瞑也。士不及化，可使守事從上而已。五號自讚

各有分，分中委曲，曲有名。（蘇輿曰：「下曲字疑名之譌。」）名衆於號，號其大全。名也者，名其別離分散也。號凡而略，名詳而目。目者，偏辨其事也，凡者，獨舉其大也。享鬼神者號，一曰祭。（蘇輿曰：「者與之同。」）祭之散名：春曰祠，夏曰礿，秋曰嘗，冬曰烝。獵禽獸者號，一曰田。田之散名：春苗，秋蒐，冬狩，夏獮。無有不皆中天意者。物莫不有凡號，號莫不有散名如是。是故事各順於名，名各順於天。天人之際，合而爲一。同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。詩曰：「維號斯言，有倫有迹。」此之謂也。」（深察名號，繁露卷十頁一至四）

此以名號爲天意之代表，具有神祕的意義；故察其名之意，即知其名所指之事物之所應該也。

第三章　兩漢之際讖緯及象數之學

(一)緯與讖

上文謂月令未以八卦配入陰陽家之宇宙間架內，蓋八卦本可自成一宇宙間架。西漢經學家以陰陽家之言解釋儒家之經典。易本爲筮用，其始卽爲術數之一種，故更易受此種之解釋。所謂易緯卽照此方向以解易者，西漢中葉以後，有緯書出。所謂緯者，對於經而言。緯書之外，又有讖書。隋書經籍志云：

「說者又云：孔子既敍六經，以明天人之道，知後世不能稽同其意，故別立緯及讖，以遺來世。其書出於前漢，有河圖九篇，洛書六篇，云自黃帝至周文王所受本文。又別有三十篇，云自初起至於孔子，九聖之所增演，以廣其意。又有七經緯三十六篇，並云孔子所作。幷前合爲八十一篇。……然其文辭淺俗，顚倒舛謬，不類聖人之旨。相傳疑世人造爲之後，或者又加點竄，非其實錄。」（隋書卷三十一，同文影殿刊本，頁三十

（一五三十二）

普通多將緯與讖連言。其實二者本非一事。四庫全書總目提要云：

「按儒者多稱讖緯，其實讖自讖，緯自緯，非一類也。讖者，詭爲隱語，預決吉凶，史記秦本紀稱盧生奏錄圖書之語，是其始也。緯者，經之支流，衍及旁義。史記自序引易『失之毫釐，差以千里』；漢書蓋寬饒傳引易『五帝官天下，三王家天下』；注者均以爲易緯之文是也。蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡論說，各自成書，與經原不相比附。如伏生尚書大傳，董仲舒春秋陰陽，核其文體，卽是緯書；特以顯有主名，故不能託諸孔子。其他私相撰述，漸雜以術數之言，既不知作者爲誰，因附會以神其說；迨彌傳彌失，又益以妖妄之辭，遂與讖合而爲一。」（見易類附錄易緯下，四庫全書總目提要卷六頁六十）

後漢書張衡傳謂衡上疏云：「立言於前，有徵於後，……謂之讖書。讖書始出，蓋知之者寡。……成哀之後，乃始聞之。……殆必虛僞之徒，以要世取資。」（後漢書卷八十九，同文影殿刊本，頁十二）讖書與緯，不可並論。然緯書中荒誕之部分，實類於讖。蓋皆一種趨勢下之產物也。

（二）所謂象數之學

緯書今多不存，就其存者觀之，則如易緯中所講之易理，卽宋儒所謂「象數之學。」左傳僖公十五年，韓簡曰：「龜象也筮數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。」（左傳卷五，四部叢刊本，頁十九）此謂先有物而後有象，有象而後有數，此乃與常識相合之說。上篇所講易傳，亦言象。如繫辭云：「八卦成列，象在其中矣。」「以制器者尚其象。」（周易卷七，四部叢刊本，頁九）易傳亦言數。如云：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。」（周易卷七頁九）但易傳係以為有物而後有象。八卦之象，乃伏羲仰觀俯察所得。既有此象，人乃取之以制器。故象雖在人為的物之先，而實在天然的物之後也。此後八卦之地位日益高。講易者漸以為先有數，後有象，最後有物。此點漢人尚未明言，至宋儒始明言之。故所謂象數之學，發達於漢，而大成於宋。

【註】所謂象數之學，初視之似為一大堆迷信，然其用意亦在於對於宇宙及其中各方面之事物，作一有系統的解釋。其注重「數」「象」，與希臘之畢達哥拉學派，極多相同之點，茲略述畢達哥拉學派，以資比較。亞力士多德曰：「這些哲學家（畢達哥拉學派之哲學家）顯然以數目為第一原理，為生存的物之

質因（Material cause），且爲其故變與永久形狀之形式。數目之原質即奇偶，奇爲有限，偶爲無限。他們以爲「一」自此二者出。（因「一」亦奇亦偶）從一生出一切數目，全宇宙都是數目。此派之別的哲學家說有十原理；他們列之爲平行的兩行：

有限	無限
奇	偶
一	多
右	左
男性	女性
靜	動
直	曲
光明	黑暗
好	惡
正方	長方

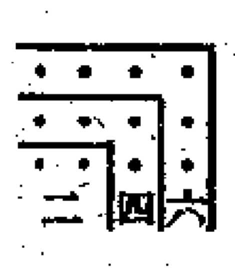
（亞力士多德形上學九八六）

德歐眞尼斯引亞力山大所述畢達哥拉學派之教義云「一 Monad 爲一切物之始。自一生不定的二 Indefinite duad，二屬於一，一爲二之原因。自一及不定的二生數 Numbers；自數生象 Signs；自象生構成面積之線。自線生立體。自立體生可見之物。可見之物中有四原質，水，火，風，地。」（Diogenes Laertius, Lives and Opinions of Eminent Philosophers 卷八）柏乃云畢達哥拉派學者由理塔斯 Eurytos 常舉出各種物，如人及馬之數，並常以小石排爲各種形式以表示之。亞力士多德以爲畢氏此種程序，與以數入象（如三角形及正方形等）者同。（Burnet, Early Greek Philosophy 頁一〇〇）「三角數」Tetraktys 之象，相傳即畢

氏所發明，「三角數」後有許多種類但其最早者爲「十數之三角數」Tetraktys of the dekad，其象如下：

此象以「四之三角形」代表十數，明示一加二加三加四等於十。斯樸西坡斯 Speusippos 會舉十數之許多性質，謂係畢氏所發現者。例如數中之含有同等數之素數 Prime number 及合數 Composite number 者，十爲其第一。斯氏所舉果有若干眞爲畢氏所發現，不可得知。但相傳畢氏於此有一結論，謂無論希臘人或野蠻人，皆數至十而卽復返於一，此乃依照天然者。吾人似可以此結論爲係畢氏所得。此「三角數」明可無限擴大，以圖象表示相續整數之和。此和名爲「三角數。」依同理，相續奇數之和名爲「正方數；」相續偶數之和，名爲長方數。如圖（同上頁一〇二至一〇三）

一　三　五



畢氏研究音樂，量絃之長短，以定音。畢氏以爲萬物皆數，似卽因此。如音樂之聲音，可以歸爲數，其他事物，何不能然。（同上頁一〇七）所以畢氏以爲天亦是一和聲一個數目。

中國之象數之學，與希臘哲學中畢達哥拉派之學說頗多相同處。吾人試一比較，卽見其相同處之多，令人驚異。易繫辭曰「易有太極，是生兩儀，」畢氏學派，亦以爲一生二。試觀畢氏學派所說有限無限等之十項分對，則可見有限卽中國易學所謂之陽；無限卽中國易學所謂之陰。希臘哲學中多以無限爲材料（Matter）；有限爲形式。材料受形式，乃成一物。中國之易學亦以爲陽施陰受。綜觀此十項反對中，其與中國易學中所說不同者，卽以有限爲正方，無限爲長方。中國易學中則以爲天圓地方。然畢氏學派中之所以以有限爲正方者，以奇數爲「正方數」也。所以以無限爲長方者，以偶數爲「長方數」也。由此而言，則此點固爲中國易學所能承認者。惟以有限爲靜，無限爲動，則與中國易學所與陰陽之性質正相反對耳。

畢氏學派舉出各種物之數，並以小石排爲某種形式以表示之。「以數入象，」中國易學之講「象」「數」，正是如此。畢氏以爲天是一個和聲，在天文與音樂中，最可

見數之功用。中國自漢以後講律呂與歷法者，皆以易之「數」爲本。此僅舉中國易學與畢氏學派大端相同之點，然卽此亦足令人驚異矣。

(三)陰陽之數

易傳亦漢初人所作，但除一二點外，其中重要之思想，有道家中老學之傾向，上文已詳，蓋此時陰陽家之思想尚未十分侵入易學也。易繫辭中「大衍之數五十」(周易參七頁八)一段，爲此後講「數」者所宗。然其原文之意義，顯然爲講筮法。如云「揲之以四，以象四時，歸奇於扐以象閏」，明謂筮法乃象天文歷法；非天文歷法，象筮法也。此與講「數」者所講不同，觀下文可知。

易緯乾鑿度云：

「昔者聖人因陰陽定消息，立乾坤以統天地也。夫有形生於無形，乾坤安從生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相混成，而未相離。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易无形畔。易變而

爲一。一變而爲七。七變而爲九。九者，氣變之究也。乃復變而爲一。（同書卷下有一段與此文同，鄭玄注云：「乃復變爲一：一變誤耳，當爲二。二變而爲六。六變而爲八。則與上七九意相協。」）一者形變之始。清輕者上爲天，濁重者下爲地。物有始，有壯，有究，故三畫而成乾。乾坤相並俱生，物有陰陽，因有重之，故六畫而成卦。……陽動而進，陰動而退。故陽以七，陰以八，爲彖。易一陰一陽，合而爲十五之謂道。陽變七之九，陰變八之六，亦合於十五，則彖變之數若之一也。五音六律七變，（同書下卷有一段與此文同，作七宿）由此作焉。故大衍之數五十，所以成變化而行鬼神也。日十干者，五音也。辰十二者，六律也。星二十八者，七宿也。凡五十所以大閡物而出之者也。孔子曰：陽三陰四，位之正也。」（易緯乾鑿度卷上，武英殿聚珍版叢書本，頁五至六）

易繫辭云：「天一；地二；天三；地四；天五；地六；天七；地八；天九；地十。」陽由一而至九。一爲陽之初生，三爲陽之正位。（鄭康成曰：「圍者徑一而周三。」）七爲陽之彖。（鄭康成曰：「彖者爻之不變動者。」）九爲陽之變。二爲陰之初生，四爲陰之正位。（鄭康成曰：「方者徑一而匝四。」）八爲陰之彖，六爲陰之變。蓋「陽變而進，陰變而退」。故陽變則由七之九，陰變則由八之六。故易經中以陽爻爲九，陰爻爲六也。乾鑿度似以十五與五十爲相似之數，故曰：「亦合於十五，……故大衍之數五十。……」蓋此二數皆用五，與十也。鄭康成注云：「五

象天之數奇也；象地之數偶也。合天地之數，乃謂之道。」十五與五十，皆「合天地之數」之數也。「易變而爲一，一變而爲七，……故三畫而成乾。」一，三，五，七，九陽之數也。三畫☰陽之象也。二，四，六，八，十，陰之數也。三畫☷陰之象也。所以三畫者，象徵物之有始，有壯，有究也。畢達哥拉學派以爲一生二，（如易所謂太極生兩儀）二生數；數生象。與此意同。

乾鑿度卷下，有與此段文相同之一段，但有一點文稍異，云：

「陽動而進，變七之九，象其氣之息也。陰動而退，變八之六，象其氣之消也。故太一取其數以行九宮，四正四維，皆合于十五。」（乾鑿度卷下頁三）

「太一取其數以行九宮，四正四維，皆合于十五。」作何解釋，此處未明言。後人以圖象表之，此圖象即宋劉牧所謂河圖，朱子所謂洛書。此等圖象，正畢達哥拉氏以小石排爲種種形狀以表示數之類也。

（四）八卦方位

以八卦配入四方四時等之宇宙間架，易傳說卦卽言之。說卦云：

「萬物出乎震，震東方也。齊乎巽，巽東南也。齊也者，言萬物之絜齊也。離也者，明也。萬物皆相見，南方之卦也。……坤也者，地也。萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌，正秋也。萬物之所說也，故曰：說言乎兌。戰乎乾。乾，西北之卦也。言陰陽相薄也。坎者，水也。正北方之卦也。勞卦也。萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮，東北之卦也。萬物之所成終而所成始也。故曰：成言乎艮。」（周易卷九頁二）

八卦方位，何以如此分配，似無充足理由可說。乾鑿度更申言云：

「孔子曰：易始於太極。太極分而爲二，故生天地。天地有春秋冬夏之節，故生四時。四時各有陰陽剛柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷風水火山澤之象定矣。其布散用事也，震生物於東方，位在二月。巽散之於東南，位在四月。離長之於南方，位在五月。坤養之於西南方，位在六月。兌收之於西方，位在八月。乾制之於西北方，位在十月。坎藏之於北方，位在十一月。艮終始之於東北方，位在十二月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生長收藏之道備，陰陽之體定，神明之德通，而萬物各以其類成矣。皆易之所包也。至矣哉，易之德也。孔子曰：歲三百六十日，而天氣周，八卦用事各四十五日，方備歲焉。……孔子曰：乾坤，陰陽之主也。陽始於亥，形於丑，乾位在西北，陽祖微據始也。陰始於巳，形於未，據正立位，故坤位在西南，陰之正

也。（鄭康成注云：「陰氣始于巳，生于午，形于未。陰道卑順，不敢據始以敵，故立於正形之位。」）君道倡始，臣道終正。是以乾位在亥，坤位在未所以明陰陽之職定君臣之位也。」（乾鑿度卷上頁三至四）

此以八卦爲骨幹之宇宙間架，比以五行爲骨幹者，較爲後起。以八卦配入四方，尙餘四卦，位於東北，東南，西南，西北，四隅，所謂「四正四維」也。以八卦所表示之陰陽消長，說明四時，寒暑之所以變遷，較易明顯；故此後此後起之說大行。然以前以五行配四時之說，亦不廢。

乾鑿度更以八卦配五常云：

「孔子曰八卦之序成立，則五氣變形。故人生而應八卦之體，得五氣，以爲五常，仁，義，禮，智，信，是也。夫萬物始出於震；震，東方之卦也。陽氣始生，受形之道也，故東方爲仁。成於離；離，南方之卦也。陽得正於上，陰得正於下，尊卑之象定，禮之序也，故南方爲禮。入於兌；兌，西方之卦也。陰用事而萬物得其宜，義之理也，故西方爲義。漸於坎；坎，北方之卦也。陰氣形盛，陰陽氣含閉，信之類也，故北方爲信。夫四方之義，皆統於中央。故乾，坤，艮，巽，位在四維。中央所以繩四方行也，智之決也，故中央爲智。故道興於仁，立於禮，理於義，定於信，成於智。五者，道德之分，天人之際也。聖人所以通天意，理人倫，而明至道也。」（乾鑿度卷上頁四）

此等配合，可以圖明之：

陰形於未　陰生於午　陰始於巳

午南　未　巳

離　五月　禮

坤　六月　申

辰　巽　四月

卯東　震　二月　仁　智　義　兌　八月　西酉

寅　艮　十二月　丑

信　坎　十一月

戌　十月　乾　亥

北子

乾形於丑　乾生於子　乾始於亥

（五）卦氣

易緯稽覽圖有更詳細的方法，將六十四卦皆配入四時。稽覽圖云：

「小過蒙益漸泰寅。需隨晉解大壯卯。豫訟蠱革夬辰。旅師比小畜乾巳。大有家人井咸姤午。鼎豐渙離遯未。恆節同人損否申。巽萃大畜賁觀酉。歸妹无妄明夷困剝戌。艮既濟噬嗑大過坤亥。未濟蹇頤中孚復子。屯謙睽升臨丑。坎六震八離七兌九。已上四卦者，四正卦，爲四象。每歲十二月，每月五月（紀昀等云：「按月字當作卦」。）卦六日七分。每期三百六十六日每四分（紀昀等云：「按六日當作五日，四分當作四分日之一。」）」（易緯稽覽圖卷下，武英殿聚珍版叢書本，頁一）

又云：

「易緯是類謀以此四正之卦，卦有六爻，爻主一氣。餘六十卦，卦主六日七分，八十分日之七。正歲三百六十五日四分之一。六十而一周。」（稽覽圖卷下頁十八）

此以居四方之四卦，震（居東方，其數八）離（居南方，其數七）兌（居西方，其數九）坎（居北方，其數六）爲四正卦，主四時。每卦六爻，每爻主一氣。稽覽圖下謂：坎初六主冬至。震初九主春分。離初九主夏至。兌初九主秋分。餘爻分主其餘二十氣。詳下圖中。六十四卦，除此

四卦尙餘六十卦。每卦主六日七分。七分者卽一日之八十分之七也。一歲三百六十五日又四分日之一。若每卦主六日，則六十卦値三百六十日，尙餘五日又四分之一日。若將每日分爲八十分，則五日又四分之一日共有四百二十分。以六十除四百二十，則每卦得七分。所以每卦，主日六日七分也。此六十卦，分配於十二月，每月得五卦。此每月之五卦，易緯稽覽圖更將其分爲天子，諸侯，公，卿，大夫。如小過爲正月（卽寅月）之諸侯，蒙爲正月之大夫，益爲正月之卿，漸爲正月之公，泰爲正月之天子。十二月中之天子卦，卽復（自十一月數起）臨，泰，大壯，夬，乾，姤，遯，否，觀，剝，坤。此十二卦爲十二月主卦，故稱天子卦，亦稱辟卦，辟亦君也。所以以此十二卦爲十二月之主卦者，六十四卦中，上五爻皆陰，獨下一爻爲陽者，爲復卦䷗。上四爻皆陰，下二爻爲陽者，爲臨卦䷒。上三爻皆陰，下三爻爲陽者，爲泰卦䷊。上二爻皆陰，下四爻爲陽者，爲大壯卦䷡。上一爻爲陰，下五爻爲陽者，爲夬卦䷪。六爻皆陽者，爲乾卦䷀。上五爻皆陽，下一爻爲陰者，爲姤卦䷫。上四爻皆陽，下二爻爲陰者，爲遯卦䷠。上三爻皆陽，下三爻皆陰者，爲否卦䷋。上二爻爲陽，下四爻爲陰者，爲觀卦䷓。上一爻爲陽，下五爻爲

陰者，爲剝卦䷖。六爻全陰者，爲坤卦䷁。若以此十二卦分配於十二月，以復卦當十一月，以乾卦當四月，以姤卦當五月，以坤卦當十月，則十二月中陰陽盛衰之象，顯然可見。故以此十二卦爲辟卦，表示一年中陰陽消息之象。惟其餘諸侯公卿大夫之分配，則未有如此明顯之理由也。

(六)孟喜，京房

孟喜京房亦講卦氣之說。漢書京房傳曰：

「其說長于災變，分六十卦更直日用事，以風雨寒溫爲候，各有占驗。」（前漢書卷七十五，同文影殿刊本，頁六）

唐僧一行卦議曰：

「十二月卦出於孟氏章句，其說易本於氣，而後以人事明之。京氏又以卦爻配朞之日。」（新唐書卷二十七上，同文影殿刊本，頁十三）

一行又曰：

「當據孟氏，自冬至初中孚用事。一月之策九六七八，是爲三十。而卦以地六，候以天五。五五六相乘，消息一變。十有二變而歲復初。坎震離兌，二十四氣，次主一爻。其初則二至二分也。坎以陰包陽，故自北正，微陽動於下，升而未達。極於二月，凝固之氣消，坎運終焉。春分出於震，始據萬物之元，爲主於內，則羣陰化而從之。極於南正，而豐大之變窮，震功究焉。離以陽包陰，故自南正，微陰生於地下，積而未章。至於八月，文明之質衰，離運終焉。仲秋陰形於兌，始循萬物之末，爲主於內，羣陽降而承之。極於北正，而天澤之施窮，兌功究焉。故陽七之靜始於坎，陽九之動始於震；陰八之靜始於離，陰六之動始於兌。故四象之變，皆兼六爻，而中節之應備矣。」（新唐書卷二十七上，頁十三至十四）

孟氏，卽孟喜；京氏，卽京房。漢書儒林傳曰：

「孟喜字長卿，東海蘭陵人也。……得易家候陰陽災變書。……京房受易梁人焦延壽。（師古曰：「延壽其字，名贛。」）延壽云嘗從孟喜問易，會喜死，房以爲延壽易卽孟氏學。……至成帝時，劉向校書，考易說，以諸易家說，皆祖田何楊叔丁將軍，大誼略同，惟京氏爲異黨。焦延壽獨得隱士之說，託之孟氏，不與相同。房以明災異得幸，爲石顯所譖誅。」（前漢書卷八十八頁八至十一）

孟喜生卒年月，儒林傳未言及。惟言喜同門施讎於「甘露中與五經諸儒雜論同異

於石渠閣。」此漢宣帝甘露三年（西歷紀元前五一年）事。京房被誅，在漢元帝建昭二年。（西歷紀元前三七年）孟喜焦贛京房，皆以所謂陰陽災變講易。詳細內容，或有不同，今書缺無可考證。然其大指，則皆以陰陽家言釋易也。至關於卦氣之各種理論，果係易緯取孟京，或孟京取易緯，或易緯即孟京一派講易學者所作，不易斷定。

據一行所說，則孟喜亦以坎震離兌分主四方四時，其二十四爻，分主二十四氣；正同易緯之說。惟又言「候以天五。」是孟喜於二十四氣外，又加入七十二候。七十二候係根據月令。如月令，「孟春之月……東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，鴻雁來。」（禮記卷五，四部叢刊本，頁一）鄭注云：「皆記時候也。」每月皆有其「時候。」孔疏云：「凡二十四氣，每三分之，七十二氣，氣間五日有餘，故一年有七十二候也。」兩「候」相間，「五日有餘，」即所謂「候以天五」也。五為天之中數（介乎一，三，與七，九之間）故曰天五。每卦主六日餘，故曰「卦以地六。」六為地之中數（介乎二，四，與八，十，之間）故曰地六。五乘六得三十，即一月之日數，「消息一變」之日數也。九七為陽之數，六八為陰之數，（參看第三節）此四數相加，亦為三十，亦一月之日數，「消息一變」之日數也。

一行本孟氏之說，作一圖以明之；觀之亦可見易緯卦氣之說。其圖如下：

卦氣圖

常氣	月中節 四正卦	初候 始卦	次候 中卦	末候 終卦
冬至	十一月中 坎初六	蚯蚓結 公中孚	麋角解 辟復	水泉動 侯屯內
小寒	十二月節 坎九二	鴈北鄉 侯屯外	鵲始巢 大夫謙	野雞始鴝 卿睽
大寒	十二月中 坎六三	雞始乳 公升	鷙鳥厲疾 辟臨	水澤腹堅 侯小過內
立春	正月節 坎六四	東風解凍 侯小過外	蟄蟲始振 大夫蒙	魚上冰 卿益
雨水	正月中 坎九五	獺祭魚 公漸	鴻鴈來 辟泰	草木萌動 侯需內
驚蟄	二月節 坎上六	桃始華 侯需外	倉庚鳴 大夫隨	鷹化爲鳩 卿晉
春分	二月中 震初五	玄鳥至 公解	雷乃發聲 辟大壯	始電 侯豫內
清明	三月節 震六二	桐始華 侯豫外	田鼠化爲鴽 大夫訟	虹始見 卿蠱
穀雨	三月中 震六三	萍始生 公革	鳴鳩拂其羽 辟夬	戴勝降於桑 侯旅內
立夏	四月節 震九四	螻蟈鳴 侯旅外	蚯蚓生 大夫師	王瓜生 卿比

小滿	四月終 震六五	苦菜秀 公小畜	靡草死 辟乾	小暑至 侯大有內
芒種	五月節 震上六	螳螂生 侯大有外	鵙始鳴 大夫家人	反舌無聲 卿井
夏至	五月中 離初九	鹿角解 公咸	蜩始鳴 辟姤	半夏生 侯鼎內
小暑	六月節 離六二	溫風至 侯鼎外	蟋蟀居壁 大夫豐	鷹乃學習 卿渙
大暑	六月中 離九三	腐草爲螢 公履	土潤溽暑 辟遯	大雨時行 侯恆內
立秋	七月節 離九四	涼風至 侯恆外	白露降 大夫節	寒蟬鳴 卿同人
處暑	七月中 離六五	鷹祭鳥 公損	天地始肅 辟否	禾乃登 侯巽內
白露	八月節 離上九	鴻鴈來 侯巽外	玄鳥歸 大夫萃	羣鳥養羞 卿大畜
秋分	八月中 兌初九	雷乃收聲 公賁	蟄蟲坏戶 辟觀	水始涸 侯歸妹內
寒露	九月節 兌九二	鴻鴈來賓 侯歸妹外	雀入大水爲蛤 大夫无妄	菊有黃華 卿明夷
霜降	九月中 兌六三	豺乃祭獸 公困	草木黃落 辟剝	蟄蟲咸俯 侯艮內
立冬	十月節 兌九四	水始冰 侯艮外	地始凍 大夫既濟	野雞入水爲蜃 卿噬嗑
小雪	十月中 兌九五	虹藏不見 公大過	天氣上騰地氣下降 辟坤	閉塞而成冬 侯未濟內
大雪	十一月節 兌上六	鶡鳥不鳴 侯未濟外	虎始交 大夫蹇	荔挺生 卿頤

（曆志，唐書卷二十八上，頁二至五）

宋李漑卦氣圖，又以十二月主卦之爻配七十二候。蓋每卦六爻，十二卦恰七十二爻也。此圖朱震載入漢上易傳。

（七）音律配卦

漢書律歷志用劉歆之說，以十二律配入十二月。並以十二月配乾卦之六爻及坤卦之六爻，卽用所謂爻辰之說也。又以黃鐘，林鐘，太簇三律爲天地人三統。律歷志云：

「三統者，天施地化人事之紀也。十一月乾之初九，陽氣伏於地下，始著爲一，萬物萌動，鐘於太陰，故黃鐘爲天統。律長九寸，九者，所以究極中和，爲萬物元也。易曰：『立天之道，曰陰與陽。』六月坤之初六，陰氣受任於太陽，繼養化柔萬物，生長楙之於未，令種剛彊大，故林鐘爲地統。律長六寸，六者，所以含陽之施，楙之於六合之內，令剛柔有體也。立地之道，曰柔與剛。乾知太始，坤作成物。正月乾之九三，（宋祁曰：「當作九二。」）萬物棣通，族出於寅，人奉而成之。仁以養之，義以行之，令事物各得其理。寅，木也，爲仁；其聲，商也，爲

義。故太簇為人統。律長八寸，象八卦。宓戲氏之所以順天地，通神明，類萬物之情也。立人之道，曰仁與義。在天成象，在地成形，后以裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民，此三律之謂矣。是為三統。」（前漢書卷二十一上，頁五至六）

黃鐘為陽氣生之月（十一月）之律，其律管亦長九寸。林鐘為陰氣生之月之律，其律管亦長六寸。律歷志又曰「九六，陰陽，夫婦子母之道也。律娶妻，而呂生子，天地之情也。」（前漢書卷二十一上）黃鐘之管，三分損一，即以三分之二乘九寸，得六寸，即林鐘之管之長度。所謂黃鐘生林鐘，即所謂「律娶妻」也。林鐘之管，三分益一，即以三分之四乘六寸，得八寸，即太簇之管之長度。所謂林鐘生太簇，所謂「呂生子」也。十二律中，總名之皆為律，分名之則六陽律為律，六陰律為呂。黃鐘為律之首，林鐘為呂之首。太簇為林鐘所生。故若黃鐘為天統，林鐘為地統，則太簇為人統也。

律歷志又以宮商角徵羽五聲配五行，與月令同。五聲何以如是配於四時及五行。各家均未能有令人滿意的說明。惟十二律之分配於十二月，則在樂理上頗可說明。蓋十二律中黃鐘律管最長，音最濁，大呂律管次長，音次濁。太簇律管又次長，音又

次濁。十一月在一歲中爲陽生之月，以黃鐘配之，以後卽以音之清濁爲標準，順序下配，至應鐘律管最短，音最清，卽以十月配之，而一歲亦終矣。惟一歲之中，陽氣生於十一月，極盛於五月，至六月而陰生。此後陽漸衰，陰漸盛，極於十月。何以十二律則由濁而清一直下去，此則甚難爲解釋者。惟淮南子天文訓以十二律配二十四氣，曰：「日冬至比林鐘，（據王引之校，當爲黃鐘）浸以濁。夏至音比黃鐘，浸以清。以十二律，應二十四時之變。」（劉文典先生淮南鴻烈集解卷三頁二十二）又曰：「陽生於子，陰生於午。」（同上頁十四）冬至音比應鐘，此律律管最短，音最清。此後十五日爲小寒，音比無射，無射律管較長，音較濁。此後陽氣日盛，陰氣日衰，其氣候所比之音亦日濁。至夏至音比黃鐘，此律爲十二律中音之最濁者。此後陽氣日衰，陰氣日盛，其氣候所比之音亦日益清。小暑音比大呂。大暑音比太簇。至小雪音比無射，大雪音比應鐘，而一歲周矣。（淮南子原文有誤，參看王引之校）此以爲陽氣盛則音濁，陰氣盛則音清。一歲之中，陰陽盛衰，循環變化，故音之清濁亦循環變化。此在此系統中爲較能自圓其說之說。正月所以爲乾之九二者，易緯乾鑿度曰：「乾陽也，坤陰也，並治而交錯行。乾貞於十一月子，左行，陽時六。坤貞於六

月未，右行陰時六。以奉順成其歲。歲終次從於屯蒙。」（乾鑿度卷下頁五）十一月當乾之初九，正月當九二，三月當九三，五月當九四，七月當九五，九月當上九。此所謂「乾貞於子，左行陽時六」也。六月當坤初六，八月當六二，十月當六三，十二月當六四，二月當六五，四月當上六。此所謂「坤貞於六月未，右行陰時六」也。此陰陽所以爲「並治而交錯行」也。乾坤「主歲」，既終，則次卦屯蒙主歲。二卦中一卦之六爻，亦與其他一卦之六爻，「間時而治」。如是六十四卦周而復始。律歷志用此說，故言十一月乾之初九；六月坤之初六也。

（八）其他緯書

其他緯書，皆特別注重於所謂「天人之道。」尚書緯璇璣玲云：

「尚書篇題號尚者，上也；書者，如也。上天垂文象布節度，書如天行也。」（玉函山房輯佚書卷五十三，嫏嬛館刊本，頁四十七）

又云：

「書務以天言之。」（同上卷五十三頁四十七）

「書如天行，」「以天言，」詩亦如此。詩緯含神霧云：

「詩者，天地之心，君祖之德，百福之宗，萬物之聲也。集微揆著，上統元皇，下序四始，羅列五際。」（同上卷五十四頁五）

春秋緯說題辭云：

「詩者，天文之精，星辰之度，人心之操也。」（同上卷五十六頁三十四）

四始五際者，詩緯汎歷樞云：

「大明在亥，水始也；四牡在寅，木始也；嘉魚在巳，火始也；鴻雁在申，金始也。」（同上卷五十四頁二）

又云：

「午亥之際爲革命，卯酉之際爲改正，辰在天門，出入候聽。（後漢書郎顗傳引作：「卯酉爲革政，午亥爲革命，神在天門，出入候聽。神在戌亥，司候帝王興衰得失，厥善則昌，厥惡則亡。」）卯，天保也；酉，祈父也；午，采芑也；亥，大明也。然則亥爲革命，一際也。亥（陳喬樅曰：「當作戌亥之間。」）又爲天門出入候聽，二際也。卯爲陰陽交際，三際也。午爲陽謝陰興，四際也。酉爲陰盛陽微，五際也。」（同上卷五十四頁二）

此以詩之各篇分配入陰陽家之宇宙間架內，須與以前諸圖合觀之。

禮中亦有天人之道。禮緯稽命徵云：

「禮之動搖也與天地同氣。四時合信，陰陽爲符，日月爲明，上下和洽，則物獸如其性命。」（同上卷五十四頁二十四）

春秋緯說題辭云：

「禮者，所以設容明天地之體也。」（同上卷五十六頁三十四）

又云：

「禮者，體也。人情有哀樂，五行有興滅；故立鄉飲之禮，終始之哀，婚姻之宜，朝聘之表。尊卑有序，上下有體。王者行禮，得天中和。禮得則天下咸得厥宜，陰陽滋液，萬物調，四時和。動靜常用，不可須臾惰也。」（同上卷五十六頁三十四）

樂中亦有天人之道。樂緯動聲儀云：

「聖王知極盛時衰，暑極則寒，樂極則哀；是以日中則昃，月盈則蝕，天地盈虛，與時消息。制禮作樂者，所以改世俗，致祥風，和雨露，爲百姓獲福於皇天者也。」（同上卷五十四頁四十五）

樂緯叶圖徵云：

「夫聖人之作樂，不可以自娛也，所以觀得失之效者也。故聖人不取於一人，必從八能之士。故撞鐘者當知鐘，擊鼓者當知鼓，吹管者當知管，吹竽者當知竽，擊磬者當知磬，鼓琴者當知琴。故八士曰，或調陰陽，或調五行，或調盛衰，或調律歷，或調五音。與天地神明合德者，則七始八氣各得其宜也。……八能之士，常以日冬至成天文，日夏至成地理。作陰樂以成天文，作陽樂以成地理。」（同上卷五十四頁五十四至五十六）

春秋中亦有天人之道。春秋緯握誠圖云：

「孔子作春秋，陳天人之際，記異考符。」（同上書五十六頁十三）

春秋緯漢含孳云：

「孔子曰：『邱覽史記，援引古圖，推集天變，爲漢帝制法，陳叙圖錄。』」（同上卷五十六頁三）

以上所引，雖特注重於「天人之道」，然尚亦今文經學家所常言；至於孔子自以作春秋乃「爲漢帝制法」之說，則較怪誕矣。此類怪誕之說，緯書中亦不少，如春秋緯演孔圖云：

「孔子母徵在游於大冢之陂，睡夢黑帝使請己。已往夢交，語曰：女乳必於空桑之中。覺在若感，生邱

於空桑之中。故曰元聖首類尼邱，故名。孔子之胸有文曰：『制作定世符運。』孔子長十尺，大九圍，坐如蹲龍，立如牽牛。就之如昴，望之如斗。聖人不空生，必有所制以顯天心。邱爲木鐸，制天下法。……得麟之後，天下血書魯端門曰：『趨作法，孔聖沒，周姬亡，彗東出，秦政起，胡破術，書紀散，孔不絕。』子夏明日往視之，血書飛爲赤烏，化爲白書，署曰演孔圖。中有作圖制法之狀。孔子論經，有鳥化爲書。孔子奉以告天，赤爵書上，化爲黃玉，刻曰：『孔提命，作應法，爲制，赤雀集。』」（同上卷五十六頁五十至五十一）

此緯書中所雜之讖也。至此孔子遂變爲神矣。孔子在春秋戰國之時，一般人視之，本只爲一時之大師。在公羊春秋中，孔子之地位，由師而進爲王。在讖緯書中，孔子更由王而進爲神。各時代思想之變，亦於此可見。

此等「非常可怪之論，」至西漢之末而極盛。在西漢之末，讖書大盛。皆「詭爲隱語，預決吉凶。」王莽自以爲應讖而易漢爲新，光武亦自以爲應讖而易新爲漢。大臣之進退，亦決於讖。此等本亦不在陰陽家學說之內；然陰陽家注重「天人之道」之學說，其流弊所極，固可能至於此也。

(九)陰陽家與科學

陰陽家之學,雖有若斯流弊,而中國科學萌芽,則多在其中。蓋陰陽家之主要的動機,在於立一整個的系統,以包羅宇宙之萬象而解釋之。其方法雖誤,其知識雖疏,然其欲將宇宙間諸事物系統化,欲知宇宙間諸事物之所以然,則固有科學之精神也。秦漢之政治,統一中國,秦漢之學術,亦欲統一宇宙。蓋秦漢之統一,爲中國以前未有之局。其時人覺此尙可能,他有何不可能者。其在各方面使事物整齊化,系統化之努力,可謂幾於熱狂。吾人必知漢人之環境,然後能明漢人之偉大。

試觀以上所略述,可見中國之講歷法音樂者,大都皆用陰陽家言,此外如講醫學及算學者亦多用陰陽家言。試觀黃帝內經及周髀算經等書,卽可知之。陰陽家在此各方面之勢力,直至最近,始漸消滅。民國紀元前數年之歷書,固仍有七十二候等也。由此方面,亦可見自漢迄最近,中國始終在中古時代,而近古時代,則最近始方萌芽也。

第四章　古文經學與揚雄王充

(一)「古學」與劉歆

在西漢之時，卽有一部分人不滿於以陰陽家學說說經之經學家，遂另立一種經學，以對抗之。隋書經籍志曰：

「王莽好符命，光武以圖讖興，遂盛行於世。漢世又詔東平王蒼正五經章句，皆命從讖。俗儒趨時，益爲其學。篇卷第目，轉加增廣。言五經者，皆憑讖爲說。唯孔安國，毛公，王璜，賈逵之徒，獨非之，相承以爲妖妄，亂中庸之典；故因漢魯恭王河間獻王所得古文，參而考之，以成其義，爲之古學。」（隋書卷三十二，同文影殿刊本，頁三十二）

「古學」卽所謂古文家之經學。其說經不用緯書讖書及其他陰陽家之言，一掃當時「非常可怪之論」，使孔子反於其「師」之地位。此等經學家，實當時之思想革

命家也。

清代之今文經學家，以為漢代之古文經典，皆劉歆所偽造。謂劉歆徧偽羣經，以助王莽之篡漢。古文經學家之經典及經說，比於今文經學家之經典及經說，多為後起，可無疑義。然若謂其為偽，則即今文經學家之經典，本不必真孔門之舊；其經說更多孔門所未嘗夢及之「非常可怪之論」，本亦何嘗「真」？若就經說論，則古文經學家所說尚為較近於孔門面目也。古文經學家之經典及經說甚多，必非一人一時所能「偽」造。若謂劉歆一人偏「偽」羣經，則劉歆必為「超人」而後可。蓋漢代自有不滿於當時正統經學家，即所謂今文經學家之經典及經說者，各立其所自以為真得孔子正傳之經典及經說，久之自有所謂「古學」者興。一時代思想界革命之大運動，皆非一手一足之烈也。

然「古學」雖不為劉歆所獨創，而劉歆實為提倡「古學」最顯著之一人。「古學」之起，皆在民間，不立於學官。漢成帝時使「劉向校中祕書，謁者陳農使使求遺書於天下」（成帝紀，前漢書卷十，同文影殿刊本，頁六）古文經學家之經典及經說，當於此時，

以「遺書」資格入於中祕。劉歆繼其父向校中祕書，見而重之。於哀帝時，遂欲將古文經學家之經典及經說，左氏春秋，毛詩，逸禮，古文尚書，立於學官。當時博士，極力反對。劉歆與之爭辯，終不能勝。劉歆以其當時政治上學術上之地位，出死力為「古學」奮鬭，故實可謂為「古學」之領袖。至於其個人之學說，則劉歆尚講五行災異，（見漢書五行志）可見其尚不免受陰陽家之影響。然其所作七略，綜論上古學術之源流派別，認各家之起皆有其歷史的根據，不雜所謂「非常可怪」之論，實純就古文經學家之見解以立言，在當時實亦一部革命的著作也。

此等古文經學家，對於當時思想界之貢獻，為掃除今文經學家「非常可怪」之論，使儒家學說與陰陽家學說離開。其貢獻為消極的。至於在積極方面，則此派經學家，殊不如其在消極方面之大也。

（二）揚雄

與此派經學家相應之思想家，為揚雄王充。此二人在其積極方面，雖皆無甚新

見；然其結兩漢思想之局，開魏晉思想之路，自哲學史之觀點言，則須略述此二人之思想，以見兩漢魏晉兩時代間思想轉變之跡。大概言之，兩漢時代，以儒家與陰陽家混合之思想為主體；魏晉時代，以儒家與道家混合之思想為主體。

漢書揚雄列傳云：

「揚雄字子雲，蜀郡成都人也。……少而好學，不為章句，訓詁通而已。博覽無所不見。為人簡易佚蕩，口吃不能劇談，默而好深湛之思。清靜亡為，少嗜欲，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤，不修廉隅以徼名當世。家不過十金，乏無儋石之儲，晏如也。自有大度，非聖哲之書不好也，非其意雖富貴不事也。……實好古而樂道，其意欲求文章成名於後世，以為經莫大於易，故作太玄；傳莫大於論語，作法言。……年七十一，天鳳五年（西曆紀元一八年）卒。」（前漢書卷八十七上頁一至卷八十七下頁二十一）

揚雄所著作，其與哲學有關者，為太玄一書。太玄乃摹易之作；易傳中採有老子學說，前文已詳。揚雄之學說中，實多老易之學說也。揚雄太玄賦云：

「觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏，省憂喜之共門兮，察吉凶之同域。皦皦著乎日月兮，何俗聖之暗燭？豈愒寵以冒災兮，將噬臍之不及。若飄風之不終朝兮，驟雨不終日。雷隆隆而輒息兮，火猶熾而速滅。自

夫物有盛衰兮況人事之所極。」（古文苑卷四，四部叢刊本，頁一）

此述老易所說物極則反之理，實無新見；特在當時緯書讖書盛行之際，而揚雄能持老易之自然主義的宇宙觀及人生觀，實可謂爲有革命的意義也。以老易之思想爲基礎，揚雄乃作太玄。

(1)太玄

揚雄云：

「夫作者貴其有循而體自然也，其所循也大，則其體也壯；其所循也小，則其體也瘠；其所循也直，則其體也渾；其所循也曲，則其體也散。故不擢所有，不彊所無。譬諸身，增則贅，而割則虧。故質幹在乎自然，華藻在乎人事也，其可損益歟？（諸本皆作「華藻在乎人事人事也。」許翰云：「人事二字蓋衍。」）（太玄瑩，太玄卷七，四部叢刊本，頁十七）

此謂著書立說之人之可貴者，其學說均以自然爲對象。其所敍述之對象小，則其學說亦小；其對象大，則其學說亦大。自然是如何，著書立說者之學說卽應以爲是如何，不能以私意有所增減。所謂「不擢所有，不彊所無」也。「質幹在乎自然，華藻在乎

人事也，其可損益歟？」言著書立說者之學說，應以自然爲主體；著書立說者之言，特「華藻」之而已，不可對於自然有所損益也。

太玄之書中所謂玄者，揚雄云：

「玄者，幽攡萬類而不見其形者也，資陶虛無而生乎規，攔神明而定摹，通同古今以開類，攡措陰陽而發氣。……仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎前，棄而忘之在乎後。欲違則不能，嘿則得其所者玄也。……陽知陽而不知陰，陰知陰而不知陽。知陰知陽，知止知行，知晦知明者，其惟玄乎？」（太玄攡，太玄卷七頁五至九）

又云：

「夫玄也者，天道也，地道也，人道也。」（太玄圖，太玄卷十頁四）

由此言之，玄乃宇宙之最高原理，萬物之發生運動，與其間之秩序，皆玄爲之也。揚雄又云：

「馴乎玄，渾行无窮，正象天，陰陽坒參以一陽乘一統，萬物資形。方州部家，三位疏成。曰陳其九九，以爲數生。贊上羣綱，乃綜乎名。八十一首，歲事咸貞。」（玄首總序，太玄卷一頁二至三）

又云：

「玄有一道，一以三起，一以三生。以三起者，方州部家也。以三生者，參分陽氣，以爲三重，極爲九營。是爲同本離生，天地之經也。旁通上下，萬物幷也。九營周流，始終貞也。始於十一月，終於十月，羅重九行，行四十日。」（太玄圖，太玄卷十頁四）

此謂一玄之總原理，分而爲三，名之爲方，有一方二方三方，共爲三方。三方又各分而爲三，名之爲州，每方有一州二州三州，共爲九州。每州又各分而爲三，名之爲部，每州有一部二部三部，共爲二十七部。每部又各分而爲三，名之爲家，每部有一家二家三家，共爲八十一家。此所謂「方州部家三位疏成」也；所謂「以三起」也。

【註】揚雄所以設方州部家之四重，不多亦不少者，蓋儒家普通所說官制，亦只有四重。揚雄云：「方州部家，八十一所，畫下中上，以表四海，玄術瑩之。一辟三公，九卿，二十七大夫，八十一元士，少則制衆，無則制有，玄術瑩之。」（太玄瑩，太玄卷七頁十六）揚雄以爲官制之四重，乃法玄之四重；實則揚雄所說玄之四重，乃儒家普通所說官制之四重所提示也。

某方內之某州，某州內之某部，某部內之某家，太玄謂之一「首」。「首」如易

之卦。如一方一州一部之一家，卽爲所謂「中」一「首」；一方一州一部之三家，卽爲所謂「周」「首」。如是配合，共得八十一首。每首有九「贊」「贊」如易之爻。九贊綜於有名之首之內，所謂「贊上羣綱，乃綜乎名」也。如是共有七百二十九贊，所謂「陳其九九，以爲數生」；所謂「參分陽氣，以爲三重，極爲九營」；所謂「以三生」也。「參分陽氣」者，玄雖「陰陽圯參」，雖「攡措陰陽而發氣」，雖「知陰知陽」，而其運行，實以陽爲主體。所謂「以一陽乘一統，萬物資形」也。有此一玄之總原理，及三方九州二十七部八十一家及其所構成之八十一「首」，及其中之七百二十九「贊」，如宇宙之綱領然，所謂「是爲同本離末，天地之經」也。以有此綱領，萬物皆可得而有，所謂「旁通上下，萬物并也。」而歲時變化，可得而成，所謂「九營周流，始終貞也」；所謂「八十一首，歲事咸貞」也。

易緯及孟京之易學，有卦氣之說。揚雄太玄亦以其八十一首分配於一歲之四時中，以見「八十一首，歲事咸貞」之盛。代表每州之第一部第一家之「首」，爲表現歲時顯著變易之「首」，謂之一「天」。共有九天，揚雄云；

「九天：一為中天，二為羨天，三為從天，四為更天，五為睟天，六為廓天，七為減天，八為沈天，九為成天。」（太玄數，太玄卷八頁十五）

中為「首」名，其所代表之「天」即為「中天」；羨為「首」名，其所代表之「天」即為「羨天」。每「天」主四十日。所謂「始於十一月，終於十月，羅重九行，行四十日」也。揚雄又申言云：

「誠有內者存乎中，宣而出者存乎羨，雲行雨施存乎從，變節易度存乎更，珍光淳全存乎睟，虛中弘外存乎廓，削退消部存乎減，降隊幽藏存乎沈，考終性命存乎成。是故一至九者，陰陽消息之計邪。反而陳之，子則陽生於十一月，陰終十月可見也。午則陰生於五月，陽終於四月可見也。生陽莫如子，生陰莫如午。西北則子美盡矣，東南則午美極矣。」（太玄圖，太玄卷十頁五至六）

陽始於亥，生於子；陰始於巳，生於午。一歲始於十一月；十一月為中首。此時萬物初生，蘊而未發，所謂「誠有內者」也。終於十月；十月為成首。此時萬物收藏死亡，所謂「考終性命」也。就人之行事言之，一事亦可分為九段。揚雄云：

「故思心乎一，反復乎二，成意乎三，條暢乎四，著明乎五，極大乎六，敗損乎七，剝落乎八，殄絕乎九。生

神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨劇莫困乎九。夫一也者，思之微者也；四也者，福之資者也；七也者，禍之階者也。三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，禍之窮者也。二五八，三者之中也。」（太玄圖，太玄卷十頁六）

人有所作爲，在第一段爲起念，在第二段爲考慮，在第三段爲有一定之意，至第四段則「條暢」而發於行事。至第五段則「著明」而得相當之成功，所謂「福」也。至第六段則「極大」而得「福之隆」；然事至此已發展至於極端，故第七段即「敗損」而爲「禍之階」。若再進至第八第九段，則「剝落」「殄滅」而爲「禍之窮」矣。揚雄又申言云：

「自一至三者，貧賤而心勞；四至六者，富貴而尊高；七至九者，離咎而犯菑。五以下作息，五以上作消。數多者見貴而實索，數少者見賤而實饒，息與消糺，貴與賤交。」（太玄圖，太玄卷十頁七）

此皆老易之說，而揚雄述之者也。然揚雄終未能完全脫陰陽家之見解，故亦講上所述之象數之學。太玄云：

「一與六共宗，二與七共朋，三與八成友，四與九同道，五與五相守。」（太玄圖，太玄卷十頁八）

此亦卽上文所講陰陽家之宇宙間架，以數配入四方之意。不過彼只舉五行之成數，此則兼舉其生數。（參看本篇第二章第二節）此數之排列，後人以圖象表之，卽成宋劉牧所謂洛書，朱子所謂河圖。

（2）法言

然揚雄之學終以儒家爲主，以孔子爲宗。揚雄云：

「山陘之蹊，不可勝由矣；向牆之戶，不可勝入矣。曰：惡由入？曰：孔氏。孔氏者，戶也。」（揚子，法言卷二，四部叢刊本，頁二）

又曰：

「或曰：『人各是其所是，而非其所非，將誰使正之？』曰：『萬物紛錯，則懸諸天；衆言淆亂，則折諸聖。』或曰：『惡覩乎聖而折諸？』曰：『在則人，亡則書，其統一也。』」（揚子，法言卷二頁三至四）

至於老子，揚雄云：

「老子之言道德，吾有取焉耳。及搥提仁義，絕滅禮學，吾無取焉耳。」（同道，法言卷四頁一至二）

其論儒家外別家之學，揚雄云：

「莊楊蕩而不法，墨晏儉而廢禮，申韓險而無化，鄒衍迂而不信。」（五百，法言卷八頁四）

聖人之書之存者，爲易，書，禮，詩，春秋諸經。揚雄云：

「說天者莫辯乎易，說事者莫辯乎書，說體者莫辯乎禮，說志者莫辯乎詩，說理者莫辯乎春秋。」（寡見，法言卷七頁一）

此諸經皆與孔子有關，揚雄云：

「或曰：『經可損益歟？』曰：『易始八卦，而文王六十四，其益可知也。詩書禮春秋，或因或作，而成於仲尼，其益可知也。』」（問神，法言卷五頁一至二）

後人立言，皆應以經爲標準，揚雄云：

「書不經，非書也；言不經，非言也。言書不經，多多贅矣。」（問神，法言卷五頁三）

至於當時陰陽家之說，揚雄以爲不合於聖人。揚雄云：

「或問：『聖人占天乎？』曰：『占天地。（汪榮寶曰：「天地疑爲天也之誤。」）』『若此，則史也何異？』曰：『史以天占人，聖人以人占天。』」（五百，法言卷八頁三）

又云：

「或問黃帝終始。曰：『託也。昔者姒氏治水土，而巫步多禹；扁鵲盧人也，而醫多盧。夫欲讎僞必假眞。禹乎，盧乎，終始乎？』」（重黎，法言卷十頁一）

又云：

「或曰：『甚矣傳書之不果也。』曰：『不果則不果矣，又（原作人，依汪榮寶校改）以巫鼓。』」（君子，法言卷十二頁二）

陰陽家之言，皆「巫鼓」之說也。當時方士所言神仙長生久視之說，揚雄亦以爲不合於聖人。揚雄云：

「或問：『趙世多神，何也？』曰：『神怪茫茫，若存若亡，聖人曼云。』」（重黎，法言卷十頁一）。

又云：

「或問：『人言仙者有諸乎？』『吁！吾聞伏羲神農歿，黃帝堯舜殂落而死，文王畢，孔子魯城之北，獨子愛其死乎？非人之所及也。仙亦無益子之彙矣。』或曰：『聖人不師仙，厥術異也。聖人之於天下，恥一物之不知；仙人之於天下，恥一日之不生。』曰：『生乎，生乎，名生而實死也！』或曰：『世無仙，則焉得斯語？』曰：『語乎者，非囂囂也與？惟囂囂能使無爲有。』或問仙之實，曰：『無以爲也。有與無，非問也。問也者，忠孝之

問也。忠君孝子，偟乎不偟。』」（君子，法言卷十二頁三至四）

又云：

「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。」（君子，法言卷十二頁四）

生死爲「自然之道，」人豈有長生之理。方士之言，隨陰陽家盛行。迷信之空氣瀰漫一時，揚雄此等言論，實有摧陷廓淸之功也。

揚雄又有其對於人性之見解，亦爲後世所稱道。揚雄云：

「人之性也善惡混。修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。」（修身，法言卷三頁一）

蓋兩取孟荀對於人性之見解，而折衷之也。

揚雄對於人性之見解，雖與孟子不同，而對於孟子，則甚推崇。揚雄云：

「或問孟子知言之要，知德之奧。曰『非苟知之，亦允蹈之。』或曰『子小諸子，孟子非諸子乎？』曰：『諸子者，以其知異於孔子也。孟子異乎不異。』」（君子，法言卷十二頁一）

揚雄自以爲能復興儒家之學，自比於孟子。揚雄云：

「古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。後之塞路者有矣，竊自比於孟子。」（吾子，法言卷二頁三）

自哲學之觀點言之，揚雄之造詣，實遠不逮孟子。然關陰陽家之言使儒家之學與之分離，雖古文經學家之共同工作，然揚雄能在思想方面有有系統之表現，就歷史之觀點言，揚雄亦自有其在歷史上之地位。

(三)王充

與揚雄同時稍後有桓譚，亦反對讖學。後漢書本傳稱其「能文章，尤好古學。數從劉歆揚雄，辯析疑異。……著書言當世行事二十九篇，號曰新論。」（後漢書卷五十八，同文影殿刊本，頁一至六） 其書已佚。此後在後漢初期，所謂讖學緯學繼續盛行；遂有進一步之反動。古代思想中之最與術數無關者爲道家。在東漢及三國之際，道家學說中之自然主義，漸占勢力。王充論衡一書，卽就道家自然主義之觀點，以批評當時一般人之迷信。論衡一書，對於當時迷信之空氣，有摧陷廓淸之功；但其書中所說，多攻擊破壞，而少建樹，故其書之價值，實不如近人所想像之大也。

論衡自紀篇曰：

「王充者，會稽上虞人也，字仲任。……建武三年（西曆紀元二七年）充生。……才高而不尚苟作，口辯而不好談對，非其人終日不言。其論說始若詭於衆，極聽其終衆乃是之。以筆著文，亦如此焉。……淫讀古文，甘聞異言。世書俗說，多所不安，幽居獨處，考論實虛。」（論衡卷三十，四部叢刊本，頁一五二）

後漢書本傳稱充卒於永元中。漢和帝永元，自西曆九八年至一零四年，充當死於西曆一百年左右也。王充對於「世書俗說，多所不安；」故「幽居獨處，考論實虛。」論衡一書，皆「考論」「世書俗說」之「實虛」之作也。

(1)自然主義

論衡之考論「世書俗說」以道家之自然主義爲根據。論衡自然篇曰：

「天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生，含血之類，知飢知寒，見五穀可食，取而食之，見絲麻可衣，取而衣之。……天動不欲以生物而物自生，此則自然也；施氣不欲爲物而物自爲，此則無爲也。謂天自然無爲者何？氣也。恬澹無欲，無爲無事者也。……至德純渥之人，稟天氣多，故能則天，自然無爲。……賢之純者，黃老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也。黃老之操，身中恬澹，其治無爲，正身共己，而陰陽自和。無心於爲而物自化，無意於生而物自成。易曰：『黃帝堯舜垂衣裳而天下治。』垂衣裳者，垂拱無爲也。……

……易曰：『大人與天地合其德。』黃帝堯舜大人也，其德與天地合，故知無爲也。天道無爲，故春不爲生，而夏不爲長，秋不爲成，而冬不爲藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成藏。汲井決陂，灌溉田園，物亦生長。霈然而雨，物之莖葉根荄，莫不洽濡。程量澍澤，孰與汲井決陂哉？故無爲之爲大矣。本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。沛然之雨，功名大矣，而天地不爲也，氣和而雨自集。」（論衡卷十八頁一至六）

此道家之自然主義而王充述之者也。

（2）對於當時一般人見解之批評

本此觀點，論衡對於當時「世書俗說」之「實虛」作爲有系統之「考論。」

論衡寒溫篇曰：

「說寒溫者曰：人君喜則溫，怒則寒。何則？喜怒發於胸中，然後行出於外，外成賞罰。賞罰喜怒之效，故寒溫渥盛，凋物傷人。」（論衡卷十四頁一）

此陰陽家之說也。王充論之曰：

「夫天道自然，自然無爲，二令參偶，遭適逢會。人事始作，天氣已有，故曰道也。使應政事，是有非自然也。」（論衡卷十四頁八）

論衡譴告篇曰：

「論災異，謂古之人君爲政失道，天用災異譴告之也。災異非一，復以寒溫爲之效。人君用刑非時，則寒；施賞違節，則溫。天神譴告人君，猶人君責怒臣下也。」（論衡卷十四頁九至十）

此陰陽家之說也。王充論之曰：

「夫天道自然也，無爲；如譴告人，是有爲，非自然也。黃老之家，論說天道，得其實矣。」（論衡卷十四頁九）

論衡變動篇曰：

「論災異者，已疑於天用災異譴告人矣，更說曰，災異之至，殆人君以政動天，天動氣以應之。譬之以物擊鼓，以椎叩鐘。鼓猶天，椎猶政，鐘鼓聲猶天之應也。人主爲於下，則天氣隨人而至矣。」（論衡卷十五頁一）

此陰陽家之說也。王充論之曰：

「人在天地之間，猶蚤虱之在衣裳之內，螻蟻之在穴隙之中。蚤虱螻蟻爲逆順橫從，能令衣裳穴隙之間氣變動乎？蚤虱螻蟻不能，而獨謂人能，不達物氣之理也。……寒溫之氣，繫於天地，而統於陰陽，人事國政，安能動之？」（論衡卷十五頁一至二）

商蟲篇曰：

「變復之家謂蟲食穀者，部吏所致也。貪則侵漁，故蟲食穀。身黑頭赤，則謂武官；頭黑身赤，則謂文官。使加罰於蟲所象類之吏，則蟲滅息不復見矣。」（論衡卷十六頁九）

此亦陰陽家之流之說也。王充論之曰：

「倮蟲三百，人爲之長。由此言之，人亦蟲也。人食蟲所食，蟲亦食人所食，俱爲蟲而相食物，何爲怪之？設蟲有知，亦將非人曰：汝食天之所生，吾亦食之，謂我爲變，不自謂爲災。凡含氣之類所甘嗜者，口腹不異。人甘五穀，惡蟲之食；自生天地之間，惡蟲之出。設蟲能言，以此非人，亦無以詰也。……凡天地之間，陰陽所生，蛟蟯之類，蜫蠕之屬，含氣而生，開口而食，食有甘，不同心等欲，彊大食細弱，知慧反頓愚。他物小大連相齧噬，不謂之災，獨謂蟲食穀物爲應政事，失道理之實，不達物氣之性也。」（論衡卷十六頁十至十一）

王充對於當時陰陽家之辯論，大略如此。對於當時世俗之各種迷信，王充亦有詳細辯駁；其有哲學興趣者，爲王充對於鬼神有無之辯論。論死篇曰：

「世謂死人爲鬼，有知，能害人。試以物類驗之，死人不爲鬼，無知，不能害人。何以驗之？驗之以物。人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？世能別人物不能爲鬼，則爲鬼不爲鬼，尚難分明；如不能別，

則亦無以知其能爲鬼也。人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也，人死血脈竭。竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？……夫死人不能爲鬼，則亦無所知矣。何以驗之？以未生之時，無所知也。人未生，在元氣之中；既死，復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。人未生無所知，其死歸無知之本，何能有知乎？人之所以聰明智惠者，以含五常之氣也；五常之氣所以在人者，以五藏在形中也。五藏不傷，則人智惠；五藏有病，則人荒忽，荒忽則愚癡矣。人死五藏腐朽，腐朽則五常無所託矣，所用藏智者已敗矣，所用爲智者已去矣。形須氣而成，氣須形而知。天下無獨燃之火，世間安得有無體獨存之精？……人之死，猶火之滅也。火滅而燿不照，人死而知不惠，二者宜同一實。論者猶謂死有知，惑也。人病且死，與火之且滅何以異？火滅光消而燭在，人死精亡而形存。謂人死有知，是謂火滅復有光也。隆冬之月，寒氣用事，水凝爲冰，踰春氣溫，冰釋爲水。人生於天地之間，其猶冰也。陰陽之氣，凝而爲人；年終壽盡，死還爲氣。夫春水不能復爲冰，死魂安能復爲形？」（論衡卷二十頁十一至十五）

此王充之自然主義的生死觀也。

（3）王充對於歷史之見解

王充對於歷史之見解，亦有特別之處。古代諸哲學家，多託古立言，其結果使人

理想化古代，以爲一切皆古優於今；此觀念王充深闢之。論衡齊世篇曰：

「夫上世治者，聖人也；下世治者，亦聖人也。聖人之德，前後不殊，則其治世，古今不異。上世之天，下世之天也。天不變易，氣不改更。上世之民，下世之民也，俱稟元氣。元氣純和，古今不異；則稟以爲形體者，何故不同？夫稟氣等則懷性均，懷性均則形體同，形體同則醜好齊，醜好齊則夭壽適。一天一地，並生萬物。萬物之生，俱得一氣。氣之薄渥，萬世若一。帝王治世，百代同道。……古有無義之人，今有建節之士。善惡雜廁，何世無有？述事者好高古而下今，貴所聞而賤所見。辨士則談其久者，文人則著其遠者。近有奇而辨不稱，今有異而筆不記。」（論衡卷十八頁十六至十九）

世俗「貴所聞而賤所見，」故以爲古優於今；按之事實，則實今優於古。論衡宣漢篇曰：

「夫實德化則周不能過漢，論符瑞則漢勝於周，度土境則周狹於漢，漢何以不如周？獨謂周多聖人，治致太平。儒者稱聖泰隆，使聖卓而無跡；稱治亦太盛，使太平絕而無續也。」（論衡卷十九頁五）

「儒者稱聖泰隆，使聖卓而無跡；稱治亦太盛，使太平絕而無續。」儒者所說之聖王與聖治，實只一種理想，非古代之所實有也。若必如其所說之聖王始可謂聖王，則

「聖王卓而無跡」矣；若必如其所說之聖治始可謂聖治，則「太平絕而無續」矣。

(4)方法論

王充曰：

「詩三百，一言以蔽之曰思無邪。論衡篇以十數，亦一言也，曰疾虛妄。」（佚文篇，論衡卷二十頁十二）

論衡對於「世書俗說」不厭反復考論，皆其「疾虛妄」之精神之表現也。惟其「疾虛妄」，王充以爲吾人持論，須在事實上有根據；故論衡每立一論，均列舉事實以爲證明，所謂：「略舉較著，以定實驗」（遭虎篇，論衡卷十六頁九）也。薄葬篇曰：

「事莫明於有效，論莫定於有證。」（論衡卷二十三頁五）

有證之論，卽在事實上有根據之論也。在事實上有根據之論，雖可爲定論；而其所根據之事實，究爲事實與否，則亦頗不易確定。如墨家「言有三表」，立論須「原察百姓耳目之實」；故墨子明鬼篇，歷舉古人見鬼之事，以證鬼之爲有；然人之感覺所得，有時不必與實際相符。感覺所得，不必卽可爲立論之根據。論衡薄葬篇曰：

「夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見於外，不詮訂於內，是用耳目論，不以心意議也。夫以

耳目論，則以虛象爲言。虛象效，則以實事爲非。是故是非者不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶爲失實。失實之議難以教，雖得愚民之欲，不合知者之心。喪物索用，無益於世，此蓋墨術所以不傳也。」（論衡卷二十三頁六）

不與實際相符之感覺，乃「虛象」耳。故感覺所得，倘需以「心意」詮訂之；「心意」所認爲與實際相符者，乃眞事實也。墨家但「原察百姓耳目之實」，「不以心而原物，苟信聞見」，故其有鬼論，雖「效驗章明，猶爲失實」。此王充之方法論，實有科學精神，惜其後起之無人也。

（5）性說

王充亦有其對於人性之見解，論衡本性篇曰：

「情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原性情之極，禮爲之防，樂爲之節。性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜；情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬。禮所以制，樂所爲作者，情與性也。昔儒舊生，著作篇章，莫不論說，莫能實定。……由此言之，事易知，道難論也。鄒文茂記，繁如榮華；恢諧劇談，甘如飴蜜，未必得實。實者，人性有善有惡，猶人才有高有下也。……余固以孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以

下者也；揚雄言人性善惡混者，中人也。若反經合道，則可以爲教盡性之理，則未也。」（論衡卷三頁十四至十九）

人性中雖有惡，而若施以教育之功，則皆可爲善。論衡率性篇曰：

「論人之性，實有善有惡。其善者固自善矣，其惡者故可教告率勉使之爲善。凡人君父審觀臣子之性，善則養育勸率無令近惡；惡則輔保禁防令漸於善。善漸於惡，惡化於善，成爲性行。……天道有眞僞，眞者固自與天相應；僞者人加知巧，亦與眞者無以異也。」（論衡卷二頁十三至十五）

此亦兩取孟荀對於人性之見解，而折衷之也。

（6）對於命運之見解

於性之外又有命。論衡命義篇曰：

「夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。使吉命之人，雖不行善，未必無福；凶命之人，雖勉操行，未必無禍。」（論衡卷二頁六）

王充此意，本以破世俗所謂「善有善報，惡有惡報」之說。論衡遮世俗之說曰：

「世論行善者福至，爲惡者禍來。福禍之應，皆天也。人爲之，天應之。陽恩人君賞其行，陰惠天地報其

德。無貴賤賢愚，莫謂不然。」（福虛篇，論衡卷六頁一）

又曰：

「世謂受福祐者，既以爲行善所致；又謂被禍害者爲惡所得，以爲有沉惡伏過，天地罰之，鬼神報之。天地所罰，小大猶發；鬼神所報，遠近猶至。」（禍虛篇，論衡卷六頁六）

此世俗之說，王充論之曰：

「凡人操行，有賢有愚，及遭禍福，有幸有不幸。舉事有是有非，及觸賞罰，有偶有不偶。並時遭兵，隱者不中；同日被霜，蔽者不傷。中傷未必惡，隱蔽未必善，隱蔽幸，中傷不幸。俱欲納忠，或賞或罰；並欲有益，或信或疑。賞而信者未必眞，罰而疑者未必僞，賞信者偶，罰疑者不偶也。孔子門徒七十有餘，顏回蚤夭。孔子曰：「不幸短命死矣！」短命猶不幸，則知長命者幸也，短命者不幸也。……螻蟻行於地，人舉足而涉之，足所履，螻蟻苲死；足所不蹈，全活不傷。火燔野草，車轢所致，火所不燔，俗或喜之，名曰幸草。夫足所不蹈，火所不及，未必善也，舉火行有適然也。」（幸偶篇，論衡卷二頁一）

行善者不必有福，爲惡者不必有禍。人之受禍受福，全視其遭遇有幸有不幸。王充若只就此點立論，則與其自然主義的宇宙觀及人生觀相合，與事實亦相符。但王充立

論，尚不止此。以爲人之幸不幸之遭遇，皆命中所已定。論衡命祿篇曰：

「凡人偶遇及遭累害，皆由命也。有死生壽夭之命，亦有富貴貧賤之命。自王公逮庶人，聖賢及下愚，凡有首目之類，含血之屬，莫不有命。命當貧賤，雖富貴之，猶涉禍患矣；命當富貴，雖貧賤之，猶逢福善矣。故命貴從賤地自達，命賤從富位自危。故夫富貴若有神助，貧賤若有鬼禍。……故夫臨事知愚，操行清濁，性與才也；仕宦貴賤，治產貧富，命與時也。命則不可勉，時則不可力。」（論衡卷一頁八至九）

不獨個人有貴賤禍福之命，國亦有盛衰治亂之命。論衡命義篇曰：

「宋衛陳鄭，同日並災。四國之民，必有祿盛未當衰之人。然而俱災，國禍陵之也。故國命勝人命，壽命勝祿命。」（論衡卷二頁四）

推此義，則國之盛衰治亂，皆由於「國命」，而與治國者之賢愚能否，無關也。論衡治期篇曰：

「人皆知富饒居安樂者命祿厚，而不知國安治化行者歷數吉也。故世治非賢聖之功，衰亂非無道所致。國當衰亂，賢聖不能盛；時當治，惡人不能亂。世之治亂，在時不在政；國之安危，在數不在教。賢不賢之君，明不明之政，無能損益。」（論衡卷十七頁十四）

由斯而言，則個人之貧賤禍福，一國之治亂盛衰，皆有其命。論衡又謂：「衆星在天，天有其象。」人「得富貴相則富貴，得貧賤相則貧賤。」（命義篇）又謂人之命可於其骨相見之。（骨相篇）此所說之命，與儒家道家所說之命，俱不同。孟子謂：「莫之致而至者命也。」（萬章上）荀子謂：「節遇之謂命。」（正名篇）莊子謂：「知其不可奈何而安之若命。」（人間世・德充符）又謂「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」（大宗師）人生遭遇有幸有不幸，求其所以如此之故而不可得，遂曰，此命也。所謂「節遇」所謂「莫之致而至」者也。上所引，論衡幸偶篇所說，卽與此同意。但就別篇所說，則一人或一國，皆有其先決定的命運。此人之貧賤禍福，此國之興衰治亂，皆其先決定的命運之實現，人力絲毫不能改變之。此所謂命，正世俗所謂命，其中頗有迷信之分子。王充於此，蓋亦未能免於世俗之見也。

王充雖攻擊陰陽家之學，然亦主有符瑞之說。論衡宣漢篇歷舉漢代所現符瑞，幾幾乎陰陽家之說矣。以「疾虛妄」立論務求實證之王充，亦主有其所謂命，並主

有符瑞之說，可見時代影響之大，雖特異之士，亦有時難自拔也。

第五章　南北朝之玄學上

(一)玄學家與孔子

西漢末東漢初之際，爲緯書及讖書最盛行之時代。古文經學家不用讖緯，使孔子反於「師」之地位。此後更進一步之反動，爲道家學說之復興。蓋在古代思想中，道家最注重自然主義。所以東漢及三國之際，道家之學說又漸占勢力。如王充論衡中，卽有道家學說，上文已詳。自王充以後，至南北朝時，道家之學益盛。道家之學，當時謂爲玄學。晉書陸雲傳（晉書卷五十四）謂，雲本無玄學。嘗夜暗迷路，趣至一家寄宿。見一少年，共談老子，辭致深遠。向曉，始悟宿處乃王弼家。自此談老殊進。南史王儉傳（南史卷二十二）謂宋時國學頹廢，未暇修復。宋明帝置總明觀，設儒，玄，文，史四科；科置學士十人。又儒林傳（南史卷七十一）謂，伏曼容善老易，宋明帝以方嵇叔夜。常與袁粲罷朝相會

言玄理。又嚴植之少善老莊，能玄言。又太史叔明，少善老莊，尤精三玄。所謂三玄者，顏氏家訓勉學篇謂係老莊周易。蓋經王弼之注，老子與周易皆已爲同類之書矣。

所須注意者，卽此等人雖宗奉道家，而其中之一部分，仍推孔子爲最大之聖人，以其學說爲思想之正統。如世說新語云：

「王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：『夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何耶？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，恆訓其所不足。』」（文學篇，世說新語卷上之下，四部叢刊本，頁十二）

又云：

「孫齊由齊莊二人小時詣庾公，公問齊由何字？答曰：『字齊由。』公曰：『欲何齊耶？』曰：『齊許由。』齊莊何字？答曰：『字齊莊。』公曰：『欲何齊耶？』曰：『齊莊周。』公曰：『何不慕仲尼而慕莊周？』曰：『聖人生知，故難企慕。』公大喜小兒對。」（言語篇，世說新語卷上之上頁三十五）

此皆以孔子爲最大之聖人者也。不過此時卽以孔子爲最大之聖人者，其所講孔子之學說，已道家化而爲另一派之經學矣。晉書阮籍傳曰：

「(阮瞻)見司徒王戎，戎問曰：『聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？』瞻曰：『將無同。』」(晉書卷四十九，同文影殿刊本，頁五)

孔子與老莊「將無同，」乃當時一部分人之見解也。

(二)何晏，王弼及玄學家之經學

三國時，何晏王弼，對於道家之學說，頗能作較有系統之講述。三國志曹爽傳曰：

「晏，何進孫也。(裴注云：「晏字平叔。」)母尹氏，爲太祖夫人。晏長於宮省，又尙公主。少以才秀知名，好老莊言，作道德論及諸文賦著述凡數十篇。」(三國志魏志卷九，同文影殿刊本，頁二十四)

晉書王衍傳曰：

「魏正始中，何晏王弼等祖述老莊，立論以爲天地萬物，皆以無爲爲本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。」(晉書卷四十三頁十四)

何晏道論曰：

「有之爲有，恃無以生；事而爲事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，包形神而彰光影；玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之圓。圓方得形而此無形，白黑得名而此無名也。」（列子天瑞篇注引，列子卷一，四部叢刊本，頁二）

何晏無名論曰：

「夫道者，惟無所有者也。自天地以來，皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。……夏侯玄曰：『天地以自然運，聖人以自然用。』自然者，道也；道本無名。故老氏曰：『彊爲之名。』仲尼稱堯『蕩蕩無能名焉』，下云『巍巍成功』，則彊爲之名，取世所知而稱耳，豈有名而更當云無能名焉者邪？夫惟無名，故可得徧以天下之名名之，然豈其名也哉？」（列子仲尼篇注引，列子卷四頁二至三）

老子言「天地萬物生於有，有生於無，」何晏道論，卽發揮老子此言。惟道爲「無，」非具體的「有，」故能徧在羣「有；」惟道爲「無名，」「故可得徧以天下之名名之。」老子言「人法地，地法天，天法道，道法自然。」惟其如此，故「天地以自然運，聖人以自然用。」萬物皆自然而然，此卽「無」之「無爲」也。此所以「天地萬物，皆以無爲爲本」也。惟其無爲，故能無不爲；惟其無不爲，故「無」乃「開物成務，無往

而不存者也。」

三國志鍾會傳曰：

「初會弱冠，與山陽王弼並知名。弼好論儒道，辭才逸辯，注易及老子，爲尚書郎，年二十餘卒。」（三國志魏志卷二十八頁三十七）

裴松之注云：

「弼字輔嗣，何劭爲其傳曰：『弼幼而察惠，年十餘，好老氏，通辯能言。……於時何晏爲吏部尚書，甚奇弼，歎之曰：「聖人稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎？」……何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同。以爲聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累便謂不復應物，失之多矣。弼注易，潁川人荀融難弼大衍義，弼答其意白書以戲之曰：「夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人以爲未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。是足下之量雖已定乎胸懷之內，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。」』」

莊學主以理化情，所謂「安時而處順，哀樂不能入也。」「何晏以爲聖人無喜怒哀樂，」大約卽莊學中此說。此說王弼初亦主之，所謂「以情從理者也。」「顏淵死，子哭之慟；」「安時而處順」之人，自「理」而觀，知「死」爲「生」之自然結果，故哀痛之「情，」自然無有，此卽所謂以理化情也。然人之有情，亦是「自然之性；」有此「自然之性，」故「不能無哀樂以應物；」故尼父之哭顏子，亦爲自然應有之事。不過聖人之情，雖「應物而無累於物。」莊子云「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（應帝王）「勝物而不傷，」卽「應物而無累於物者也。」不過莊學對付情感，不用此方法；而王弼更推廣此理之應用，以之對付情感。後來宋儒對付情感之方法，俱同於此。

在此點，王弼與何晏之意見雖不同；然老子「有生於無」說，王弼與何晏同主張之。王弼論語釋疑云：

「道者，無之稱也。無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可爲象。」（邢昺正義引，論語注疏卷七，南昌府學刊本，頁（二））

老子「無名天地之始，有名萬物之母。」王弼注云：

「凡有皆始於無。故未形無名之時，則爲萬物之始；及其有形有名之時，則長之育之亭之毒之，爲其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成而不知其所以，玄之又玄也。」（老子上篇，武英殿聚珍版叢書本，頁一）

易復彖「復，其見天地之心乎？」王弼注云：

「復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。」（周易卷三，四部叢刊本，頁四）

復卦䷗坤上震下，故曰「動息地中。」「道爲無。惟其爲無，非事物，故能「無不通也，無不由也。」「有」則有所有。有所有，卽成事物。事物是此只是此，是彼只是彼，不能爲其異類也。故曰，「若其以有爲心，則異類未獲具存矣。」

道之體爲「無」，其作用爲「無爲」。老子「天地不仁，以萬物爲芻狗，」王弼注云：

「天地任自然，無爲無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有爲。造立施化，則物失其眞；有恩有爲，則物不具存。物不具存，則不足以備載矣。地不爲獸生芻而獸食芻，不爲人生狗而人食狗。無爲於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若慧由己樹，未足任也。」（老子上篇頁五）

「無爲於萬物，而萬物各適其所用，」此道之所以能「無爲而無不爲」也。道以「無」爲體，以「無爲」爲用。以「無」爲體，故能無不有；以「無爲」爲用，故能無不爲。聖人之行事，亦以此爲法。王弼老子三十八章注云：

「是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖大，以虛爲主。……故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至；殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。」（老子下篇頁一）

易損「六五，或益之十朋之龜，弗克違，元吉。」王弼注云：

「以柔居尊，而爲損道。江海處下，百谷歸之。履尊以損，則或益之矣。……陰非先唱，柔非自任。尊以自居，損以守之。故人用其力，事竭其功，智者慮能，明者慮策，弗能違也，則衆才之用盡矣，獲益而得十朋之龜，足以盡天人之助也。」（周易卷四頁十三）

老子四十九章，王弼注云：

「夫天地設位，聖人成能。人謀鬼謀，百姓與能者。能者與之，資者取之。能大則大，資貴則貴。物有其宗，事有其主。如此，則可冕旒充目而不懼於欺，黈纊塞耳而無戚於慢；又何爲勞一身之聰明，以察百姓之情哉？夫以明察物，物亦競以其明應之；以不信察物，物亦競以其不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。甚矣害之大也，莫大於用其明矣！夫在智則人與之訟，在力則人與之爭。智不出於人，而立乎訟地，則窮矣；力不出於人，而立乎爭地，則危矣。未有能使人無用其智力乎己者也。如此，則己以一敵人，而人以千萬敵己也。若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。是以聖人之於天下，歙歙焉心無所主也；爲天下渾心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避；無所求焉，百姓何應？無避無應，則莫不用其情矣。人無爲舍其所能而爲其所不能，舍其所長而爲其所短。如此，則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。」（老子下篇頁十四至十五）

聖人法道之「無，」故以「虛」爲主；法道之「無爲，」故亦以「無爲」爲主。聖人在上位，「虛」而「無爲，」則「人用其力，事竭其功。」可以「盡天人之助。」所以「冕旒充目，而不懼於欺；黈纊塞耳，而不戚於慢」也。若不能虛，而事必自爲，則「己

以一敵人，而人以千萬敵己，」雖「勞一身之聰明，」亦不能有所成矣。莊子謂「無爲也，故用天下而有餘；有爲也，故爲天下用而不足。」故惟無爲，而後能無不爲也。就人民之自身言，「人無爲舍其所能而爲其所不能，舍其所長而用其所短。」故聖人但任人民之自然，人民自能「自求多福，」勿須乎聖人之代謀也。

王弼易略例云：

「物無妄然，必由其理。」

易損彖「損益盈虛，與時偕行。」王弼注云：

「自然之質，各定其分。短者不爲不足，長者不爲有餘。損益將何加焉？非道之常，故必與時偕行也。」

（周易卷四頁十二）

老子二十章「絕學無憂，」王弼注云：

「夫燕雀有匹，鳩鴿有仇，寒鄉之民，必知旃裘。自然已足，益之則憂。」（老子上篇頁十八）

老子二十九章「爲者敗之，執者失之。」王弼注云：

「萬物以自然爲性，故可因而不可爲也，可通而不可執也。物有常性，而造爲之，故必敗也；物有往來，

而執之故必失矣。」（老子上篇頁三十至三十一）

聖人法道，「虛」而「無爲，」則聖人自身之事業，無失而必成；而人民萬物，亦可適其性矣。

王弼之易注，大開以道家之學注經之風氣。何晏論語集解中，亦間有採道家學說之處。論語「回也其庶乎屢空，」何晏集解云：

「一曰屢猶每也，空猶虛中也。以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害也。其於庶幾每能虛中者，唯回懷道深遠。不虛心，不能知道。子貢無數子病，然亦不知道者，雖不窮理而幸中，雖非天命而偶富，亦所以不虛心也。」（皇侃論語義疏卷六，知不足齋叢書本，頁十）

此卽莊子所謂「惟道集虛，虛者，心齋也，」之意也。此後注論語者，更益將孔子道家化。如論語「導之以德，齊之以禮，有恥且格。」沈居士注云：

「夫立政以制物，物則矯以從之；用刑以齊物，物則巧以避之。矯則跡從而心不化，巧避則苟免而情不恥。由失其自然之性也。若導之以德，使物各得其性，則皆用心不矯，其眞各體其情，則皆知恥而自正也。」（同上卷一頁十八至十九）

論語「六十而耳順，」孫綽云：

「耳順者廢聽之理也。朗然自玄悟，不復役而後得，所謂「不識不知，從帝之則」也。」（同上卷一頁二十）

論語「顏淵死，子哭之慟。」郭象云：

「人哭亦哭，人慟亦慟，蓋無情者，與物化也。」（同上卷六頁五）

論語「回也其庶乎屢空，」顧歡云：

「夫無欲於無欲者，聖人之常也；有欲於無欲者，賢人之分也。二欲同無，故全空以目聖；一有一無，故每虛以稱賢。賢人自有觀之，則無欲於有欲；自無觀之，則有欲於無欲。虛而未盡，非屢如何？」（同上卷六頁十一）

太史叔明云：

「顏子上賢，體具而微則精也，故無進退之事，就義上以立屢名。按其遺仁義，忘禮樂，隳支體，黜聰明，坐忘大通，此忘有之義也。忘有頓盡，非空如何？若以聖人驗之，聖人忘忘，大賢不能忘忘。不能忘忘，心復為未盡。一未一空，故屢名生也焉。」（同上卷六頁十一）

論語「修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」郭象云：

「夫君子者不能索足故修己者索己。故修己者僅可以內敬其身，外安同己之人耳，豈足安百姓哉？百姓百品萬國殊風，以不治治之，乃得其極。若欲修己以治之，雖堯舜必病，況君子乎！今見堯舜非修之也，萬物自無爲而治若天之自高，地之自厚，日月之自明，雲行雨施而已。故能夷暢條達，曲成不遺，而無病也。」（同上卷七頁四十五）

以道家之學說，釋儒家之經典，此玄學家之經學也。

（三）阮籍，嵇康，劉伶

道家之學既盛，人之行事，亦多以放達不守禮教爲高。如阮籍，嵇康，劉伶等，其行事皆一時風尙之代表也。晉書曰：

「阮籍字嗣宗，陳留尉氏人也。……容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出，或登臨山水，經日忘歸。博覽羣籍，尤好莊老。嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸，時人多謂之癡。……景元四年（西歷二六三年）冬卒，時年五十四。」（阮籍傳，晉書卷四十九頁一）

阮籍作達莊論曰：

「天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？……是以重陰雷電，非異出也；天地日月，非殊物也。故曰：『自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。』人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也；性者，五行之正性也；情者，遊魂之變欲也；神者，天地之所以馭者也。以生言之，則物無不壽；推之以死，則物無不夭。自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子爲壽，彭祖爲夭；秋毫爲大，泰山爲小。故以死生爲一貫，是非爲一條也。別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。……凡耳目之官，名分之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足，裂肢體也。然後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼？殘生害性，還爲讎敵，斷割肢體，不以爲痛。目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安。故疾癘萌，則生意盡；禍亂作，則萬物殘矣。夫至人者，恬於生而靜於死。生恬則情不惑，死靜則神不離，故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜，心氣平治，消息不虧。」（阮步兵集，漢魏六朝百三家集，光緒乙卯信述堂重刊本，頁三十八至四十）

此亦即莊子所謂「天地與我並生，而萬物與我爲一」之意。惟莊子立論，多就認識

論邏輯方面言之，此則專就形上學方面言之。以爲天地萬物，俱爲一體，「重陰雷電，非異出也。天地日月，非殊物也。」所謂個體，均此全體之部分。如一人之身有鬚眉，「別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。」世之人多執個體以爲我者，此猶人之手自以其自身爲我，人之足自以其自身爲我也。所謂「世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼？殘生害性，還爲讎敵，斷割肢體，不以爲痛。」阮籍如此立論，又與莊學不同。

阮籍又作大人先生傳曰：

「或遺大人先生書曰：『天下之貴，莫貴於君子。服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式。……』於是大人先生乃逌然而歎，假雲霓而應之曰：『若之云尙何通哉？夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成。變化散聚，不常其形。天地制域於內，而浮明開達於外。天地之永固，非世俗之所及也。……且汝獨不見夫虱之處於褌中？逃乎深縫，匿乎壞絮，自以爲吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出褌襠，自以爲得繩墨也。飢則嚙人，自以爲無窮食也。然炎斤火流，焦邑滅都，羣虱死於褌中而不能出。汝君子之處區內，亦何異夫虱之處褌中乎？……昔者天地開闢，萬物並生。大者恬其性，細者靜其形。……夫無貴則賤者不

怨，無富則貧者不爭，各足於身而無所求也。恩澤無所歸，則死敗無所仇。奇聲不作，則耳不易聽；淫色不顯，則目不改視。耳目不相易改，則無以亂其神矣，此先世之所至止也。今汝尊賢以相高，競能以相尙，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國戮君潰散之禍。此非汝君子之爲乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳，而乃目以爲美行不易之道，不亦過乎！今吾乃飄颻於天地之外，與造化爲友。朝餐湯谷，夕飲西海。將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉？故不通於自然者，不足以言道，闇於昭昭者，不足與達明，子之謂也。』」（阮步兵集頁四十五至四十九）

此攻擊「君子之禮法，」亦老莊之言。

同時又有嵇康。晉書曰：

「嵇康字叔夜，譙國銍人也。……早孤，有奇才，遠邁不羣；身長七尺八寸，美詞氣，有風儀。而土木形骸，不自藻飾，人以爲龍章鳳姿，天質自然。恬靜寡欲，含垢匿瑕，寬簡有大量。學不師受，博覽無不該通。長好老莊」（嵇康傳，晉書卷四十九頁十一）

嵇康作釋私論曰：

「夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存於矜尙；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尙不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。是故言君子則以無措爲主，以通物爲美；言小人則以匿情爲非，以違道爲闕。何者？匿情矜吝，小人之至惡；虛心無措，君子之篤行也。是以大道言：『及吾無身，吾又何患？』無以生爲貴者，是賢於貴生也。」由斯而言，夫至人之用心，固不存有措矣。……君子之行賢也，不察於有度而後行也；任心無邪，不議於善而後正也；顯情無措，不論於是而後爲也。是故傲然忘賢，而賢與度會；忽然任心，而心與善遇；儻然無措，而事與是俱也。」（嵇中散集卷六，四部叢刊本，頁一）

君子不以是非爲念，但虛心率性而行，自然不違道，此亦老莊之言。

同時又有劉伶。晉書曰：

「劉伶字伯倫，沛國人也。身長六尺，容貌甚陋。放情肆志，常以細宇宙齊萬物爲心。澹然少言，不忘交遊。與阮籍嵇康相遇，欣然神解，攜手入林。初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：『死便埋我。』其遺形骸如此。」（劉伶傳，晉書卷四十九頁十七）

劉伶作酒德頌曰：

「有大人先生，以天地爲一朝，萬期爲須臾，日月爲扃牖，八荒爲庭衢。行無轍跡，居無室廬，幕天席地，縱意所如。止則操巵執觚，動則挈榼提壺。惟酒是務，焉知其餘。有貴介公子，搢紳處士，聞吾風聲，議其所以。乃奮袂攘襟，怒目切齒，陳說禮法，是非鋒起。先生於是方捧甖承槽，銜盃漱醪，奮髯箕踞，枕麴藉糟，無思無慮，其樂陶陶。兀然而醉，豁爾而醒。靜聽不聞雷霆之聲，熟視不見泰山之形。不覺寒暑之切肌，利欲之感情。俯觀萬物擾擾焉若江海之載浮萍；二豪侍側焉，如蜾蠃之與螟蛉。」（晉書卷四十九頁十八）

此當時一般放情肆志之人之人生觀也。

（四）列子中之惟物論及機械論

此等放情肆志之人生觀，在列子楊朱篇中，有較有系統的論述。列子一書，爲魏晉時代人之作品，其中有純粹的惟物論，機械論，及快樂主義。其持惟物論機械論之處，如力命篇云：

「力謂命曰：『若之功奚若我哉？』命曰：『汝奚功於物而欲比朕？』力曰：『壽夭窮達，貴賤貧富，我

力之所能也。」命曰：「彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八。仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡；殷紂之行，不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恆專有齊國。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？」力曰：「若如若言，我固無功於物，而物若此邪？此則若之所制邪？」命曰：「既謂之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之，自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」（列子卷六頁一）

力代表普通所謂人力；命代表所謂天命。事物之變化，皆自己進行；人力與天命，皆不能控制轉移之。事物之變化，又是不得不然者。力命篇云：

「然則管夷吾非薄鮑叔也，不得不薄；非厚隰朋也，不得不厚。厚之於始，或薄之於終；薄之於始，或厚之於終。厚薄之去來，弗由我也。」（列子卷六頁三）

又云：

「鄧析操兩可之說，設無窮之辭。當子產執政，作竹刑；鄭國用之，數難子產之治；子產屈之。子產執而戮之，俄而誅之。然則子產非能用竹刑，不得不用；鄧析非能屈子產，不得不屈；子產非能誅鄧析，不得不誅也。」（同上）

又說符篇云：

「齊田氏祖於庭；食客千人。中坐有獻魚鴈者，田氏視之，乃歎曰：『天之於民厚矣！殖五穀，生魚鳥，以爲之用。』衆客和之如響。鮑氏之子年十二，預於次，進曰：『不如君言。天地萬物，與我並生，類也。類無貴賤，徒以小大智力而相制，迭相食，非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋噆膚，虎狼食肉，豈天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？』」（列子卷八頁七）

此誠可爲「天地不仁」之例矣。天然之變化及人之活動，皆是機械的。神或人之自由，目的等，皆不能存。誠一極端的決定論也。列子楊朱篇放情肆志之人生觀，似以此等惟物論機械論爲根據，觀下文可見。

（五）楊朱篇中放情肆志之人生觀

依楊朱篇之意見，人生甚短，且其中有大部分，嚴格的說，不是人生。楊朱篇曰：

「百年壽之大齊；得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，逌然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一

時之中爾。」（列子卷七頁一）

生前既爲暫時，死後亦歸斷滅。楊朱篇曰：

「萬物所異者生也；所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤，非所能也；臭腐消滅，亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤。然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤。十年亦死，百年亦死；仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後！」（列子卷七頁一至二）

「且趣當生，奚遑死後」，即楊朱篇人生哲學之全部。人生之中，只有快樂享受爲有價值，而人生之目的及意義亦即在此。欲益滿足，則人生益爲可樂。

楊朱篇曰：

「晏平仲問養生於管夷吾。管夷吾曰：『肆之而已，勿壅勿閼。』晏平仲曰：『其目奈何？』夷吾曰：『恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之閼聰。目之所欲見者美色，而不得視，謂之閼明。鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之閼顫。口之所欲道者是非，而不得言，謂之閼智。體之所欲安者美厚，而不得從，謂之閼適。意之所欲爲者放

逸，而不得行，謂之閼性。凡此諸閼，廢虐之主。去此廢虐之主，熙熙然以俟死，一日，一月，一年，十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生百年千年萬年，非吾所謂養。」（列子卷七頁二）

楊朱篇所認爲求幸福之道如此。求滿足諸欲，有一困難，即諸欲常相衝突。一切欲皆得滿足，乃此世界中不可能之事。故求滿足諸欲，第一須先選擇一切欲中，究竟何欲，應須滿足。以上楊朱篇所說，似無選擇，而其實已有依上所說，則吾人只應求肥甘，而不求常久健康。肥甘固吾人之所欲，而常久健康亦吾人之所欲也。依上所說，吾人只應任情放言，而不顧社會之毀譽。任情放言固吾人之所欲，而社會之讚譽亦吾人之所欲也。楊朱篇所選擇而所視爲應行滿足者，蓋皆目下即能滿足之欲，甚容易滿足之欲；至於須俟甚長時間，經過繁難預備，方能滿足者，則一概不顧。楊朱篇甚重肉體快樂；其所以如此，或者即由在一切快樂中，肉體快樂最易得到。選取最近快樂，正所以避免苦痛。

希臘施勒尼學派之哲學家謂：所謂公直，尊貴，恥辱等，俱非天然本然而有，乃係法律習慣所定。而法律習慣，依提奧多拉斯（Theodorus）說，乃因愚人之同意而存

在。（見狄奧澤尼著名哲學家傳記 Diogenes Laertius: The Lives and Opinions of Eminent Philosophers 英譯本九十一頁）法律習慣，亦或有用；然所謂有用，乃對將來的利而言，非目下所可享受者。若不計將來，只顧目下，則各種法律及諸制度，誠只足「閼」諸欲而已。楊朱篇似亦反對法律制度，彼云：

「人生之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞。乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退。遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮。偶偶爾愼耳目之觀聽，惜身意之是非。徒失當年之至樂，不能自肆於一時。重囚纍梏，何以異哉？太古之人，知生之暫來，知死之暫往。故從心而動，不違自然所好。當身之娛，非所去也，故不爲名所勸。從性而遊，不逆萬物所好。死後之名，非所取也，故不爲刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。」（列子卷七頁一）

又云：

「伯夷非亡欲，矜清之郵，以放餓死。展季非亡情，矜貞之郵，以放寡宗。淸貞之誤善若此。」（列子卷七頁二）

所謂「善」，當即是目前之快樂矣。

美名固亦吾人之所欲，此亦楊朱所不必否認。故楊朱篇云：

「楊子曰：『去名者無憂。』老子曰：『名者實之賓。』而悠悠者趨名不已。名固不可去，名固不可賓邪？今有名則尊榮，亡名則卑辱。尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦，犯性者也；逸樂，順性者也；斯實之所係矣。名胡可去？名胡可賓？但惡夫守名而累實；守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？」（列子卷七頁七）

若依此，則名非不可貴，但若專爲虛名而受實禍，則大可不必耳。況美名之養成，甚需時日，往往在甚遠將來或竟在死後。究竟將來享受美名之快樂，是否可償現在犧牲目前快樂之損失，不可得知。至於死後美名，更無所用。楊朱篇云：

「天下之美，歸之舜禹周孔；天下之惡，歸之桀紂。……凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名；名者，固非實之所取也。雖稱之弗知，雖賞之不知，與株塊無以異矣。……彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名；實者，固非名之所與也。雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，苦以至終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，同歸於死矣。」（列子卷七頁五）

又云：

「伏羲以來，三十餘萬歲，賢愚好醜，成敗是非，無不消滅，但遲速之間耳。矜一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨，何生之樂哉？」（列子卷七頁六）

苟使如此，吾人何必捨目前之快樂，而求以後不可知之美名耶？故楊朱篇所選取，只是目前快樂。如果目前快樂可以享受，則以後任何結果，皆所不顧。楊朱篇云：

「衞端木叔者，子貢之世也。藉其先貲，家累萬金，不治世故，放意所好。其生民之所欲爲，人意之所欲玩者，無不爲也，無不玩也。……奉養之餘，先散之宗族；宗族之餘，次散之邑里；邑里之餘，乃散之一國。行年六十，氣幹將衰，棄其家事，都散其庫藏，珍寶車服妾媵，一年之中盡焉，不爲子孫留財。及其病也，無藥石之儲；及其死也，無瘞埋之資。一國之人，受其施者，相與賦而藏之，反其子孫之財焉。禽骨釐聞之曰：『端木叔狂人也，辱其祖矣。』段干生聞之曰：『端木叔達人也，德過其祖矣。其所行也，其所爲也，衆意所驚，而誠理所取。衞之君子，多以禮教自持，固未足以得此人之心也。』」（列子卷七頁三至四）

吾人行爲所能有之最壞結果，是死。人之畏死，實足以使其多慮將來，而不能安然享受目前快樂。所以哲學史中快樂派之哲學家，多教人不必畏死，教人多寬自譬喻，以

明死之不足畏。楊朱篇云：

「管夷吾曰：『吾既告子養生矣，送死奈何？』晏平仲曰：『送死略矣，將何以告焉？』管夷吾曰：『吾固欲聞之。』平仲曰：『既死豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，衮衣繡裳而納諸石槨亦可，唯所遇焉。』管夷吾顧謂鮑叔黃子曰：『生死之道，吾二人進之矣。』」（列子卷七頁二至三）

又云：

「孟孫陽問楊子曰：『有人於此，貴生愛身，以蘄不死，可乎？』曰：『理無不死。』『以蘄久生，可乎？』曰：『理無久生，生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚為？五情好惡，古猶今也。四體安危，古猶今也。世事苦樂，古猶今也。變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，況久生之苦也乎？』孟孫陽曰：『若然，速亡愈於久生，則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。』楊子曰：『不然。既生則廢而任之，究其所欲，以俟於死。將死則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？』」（列子卷七頁四）

西洋哲學史中，伊壁鳩魯（Epicurus）亦云：

「你須常想，死與我們絕無關係。因一切好及不好，皆在感覺之中，而死乃是感覺絕滅。因此，我們若

眞正知死與我們無關，則我們有死的人生，於我們爲可樂；蓋此正確知識，使我們知人生有限，而可免於希求長生之苦。諸不好中最兇頑者——死——與我們無關；因當我們存在時，死尙未至；及死至時，我們已不存在矣。」（據奧澤尼著名哲學家傳記英譯本四六九頁）

死既不足畏，則吾人行爲之任何結果，皆不足畏矣。

吾人應求目前之快樂，不計其將來之結果如何不好；亦應避目前之苦痛，不計其將來結果之如何好。楊朱篇云：

「禽子問楊朱曰：『去子體之一毛，以濟一世，汝爲之乎？』楊子曰：『世固非一毛之所濟。』禽子曰：『假濟，爲之乎？』楊子弗應。禽子出，語孟孫陽。孟孫陽曰：『子不達夫子之心，吾請言之。有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎？』曰：『爲之。』孟孫陽曰：『有斷若一節得一國，子爲之乎？』禽子默然有閒。孟孫陽曰：『一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節。一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？』禽子曰：『吾不能所以答子。然則以子言問老聃關尹，則子言當矣；以吾言問大禹墨翟，則吾言當矣。』孟孫陽因顧與其徒說他事。」（列子卷七頁四至五）

孟子云：「楊朱爲我，拔一毛而利天下不爲也。」此段蓋就此言，加以推衍。拔毛係目

前之苦痛，得天下乃將來之結果。吾人應避目前之苦痛，不計其將來能致如何大利；楊朱篇所持之道理如此。蓋不但「拔一毛而利天下不爲」，卽拔一毛而得天下，亦不爲也。

此雖是一極端的道理，而楊朱篇卽以此爲救世之法。設舉世之人，皆只求目前快樂，則自無爭權爭利之人；蓋權與利，皆非經繁難的預備及費力的方法，不能得到。如此，則世人所取，只其所需；而其所需，亦只限於其所能享受。如莊子云：

「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。……余無所用天下爲。」（逍遙遊，莊子卷一，四部叢刊本，頁一）

如此，則自無爭奪矣。故楊朱篇云：

「古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」（列子卷七頁四）

以此簡單的方法，解決世界之複雜的問題，固未見其能有成。然此世界之混亂，實多由於人之爭權爭利，楊朱篇所說，固亦可持之有故，言之成理也。

楊朱篇之快樂主義如此。若以與西方哲學比較，楊朱篇所持意見，與施勒尼派(Cyrenaics)所持極相合，與伊壁鳩魯派(Epicureans)所持在原理上亦相合。施勒尼派「以肉體的快樂，爲在精神的快樂之上；以肉體的苦痛，爲在精神的苦痛之下。」（提奧淨尼著名哲學家傳記英譯本九〇頁）

「施勒尼派不以伊璧鳩魯所說之無苦痛爲樂；因無樂亦非苦；因快樂苦痛，皆因動而有，無苦無樂，皆非動也。」（提奧澤尼著名哲學家傳記英譯本九〇頁）

所以依施勒尼派，快樂必係積極的，爲人力所致，以滿足人之欲望者。楊朱篇所說，正是如此。

楊朱篇以爲吾人只宜求目前快樂，不顧將來結果；吾人於此，亦不必以常人之見批評之，蓋楊朱篇之根本意見，卽以爲吾人寧可快樂而生一日，不可憂苦而生百年也。然各種快樂，無論如何近在目前，皆必須用方法手段，始能得到。而此方法手段，又往往甚爲可厭。若欲絲毫不犧牲而得快樂，則必至一無所得。瓦特孫謂施勒尼派之哲學，實教人得快樂而又不必求之。(John Watson: Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer

四二頁）所以在西方哲學中，伊壁鳩魯修正施勒尼派之說，以爲無有苦痛，心神安泰，卽是快樂。依此說，吾人宜安分知足，於簡單生活中求享受。楊朱篇中，似亦間有此意。如楊朱篇云：

「原憲窶於魯，子貢殖於衛。原憲之窶損生；子貢之殖累身。然則窶亦不可，殖亦不可。其可焉在？曰：可在樂生，可在逸身。故善樂生者不窶，善逸身者不殖。」（列子卷七頁二）

此意卽近於伊壁鳩魯派之哲學矣。

然在伊壁鳩魯派之理想生活中，人對於過去，既無信仰，對於將來，又無希望，但安樂隨順，以俟死之至。此或爲一甚好境界，然亦有鬱色矣。此等哲學，雖表面上是樂觀的，而實則是真正的悲觀的。

第六章 南北朝之玄學下

放情肆志之人生觀，雖亦可謂爲道家之支流餘裔，然道家之老學莊學，固不主張此也。老學莊學中，雖亦有自然主義，然亦非如一部分列子中所主張之爲極端機械論的，決定論的。莊子書中，又有神祕主義之成分合自然主義與神祕主義，成爲一一貫之哲學，如西洋哲學史中之斯賓諾沙（Spinoza）然，乃莊學之特色也。

魏晉時，道家之學盛行。在此時期中，郭象之莊子注，爲一極有價值之著作。此注不但能引申發揮莊子書中之思想，且亦自有若干新見解；故此注實乃一獨立的著作，道家哲學中一重要典籍也。

（一）向秀與郭象

此注雖標郭象名，但有謂係向秀所作者。晉書向秀傳曰：

「向秀字子期，河內懷人也。淸悟有遠識，少爲山濤所知。雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世方士，雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉」（晉書卷四十九，同文影殿刊本，頁十六）

郭象傳曰：

「郭象字子玄，少有才理，好老莊，能淸言。……永嘉（西曆三〇七至三一二）末年卒。……先是注莊子者數十家，莫能究其旨統。向秀於舊注外而爲解義，妙演奇致，大暢玄風。惟秋水至樂二篇未竟而秀卒。秀子幼，其義零落，然頗有別本遷流。象爲人行薄，以秀義不傳於世，遂竊以爲己注，乃自注秋水至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘衆篇或點定文句而已。其後秀義別本出，故今有向郭二莊，其義一也」（晉書卷五十頁八至九）

此二傳所說不同。若依向秀傳，則郭象取向秀莊子注，「述而廣之。」依郭象傳，則郭象直「竊」向秀莊子注「爲己注，」但「點定文句而已。」「述而廣之」與「點定文句，」固大不相同也。今按列子張湛注，於列子引莊子文處，多採用向秀注或郭象注。其所引向秀注，固多與今莊子郭象注略同。然張湛亦屢直引郭象注，不及向秀。

或者向秀於此無注，而郭象有之；或者向秀此處之注不及郭象，故張捨向而取郭歟？張湛之祖父乃王弼從弟之甥。張湛時代，距郭象甚近，猶及見向秀注而常引之。則其不引向而引郭之處，其所以當不外上述二種理由。再按張湛所引郭象注，皆不在莊子秋水，至樂，馬蹄三篇之內，則晉書郭象傳所謂，郭象僅「自注秋水至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘衆篇，或點定文句而已」實不足信也。然就張湛所引向秀注觀之，則郭象注莊子，對於向秀注，儘量採用，似係事實。由此而言，則今之郭象莊子注，實向秀郭象二人之混合作品，晉書向秀傳所說，似近於事實也。故此混合作品下文但以莊子注稱之。

(二)獨化

何晏王弼，以道爲「無」；但所謂「無」之意義，二人均未詳細言及。莊子注則直謂「無」卽是數學上之零。萬物之所以如此如此，正因其自然卽是這般這般。莊子大宗師「神鬼神帝，生天生地，」注云：

「無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。」（莊子注疏卷三，古逸叢書覆宋本，頁十四）

「在太極之先而不爲高……」注云：

「言道之無所不在也。故在高爲無高，在深爲無深，在久爲無久，在老爲無老。無所不在，而所在皆無也。」（莊子注疏卷三頁十五）

莊子知北遊「有先天地生者，物耶？」注云：

「誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者即所謂物耳；誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道爲先之矣；而至道者，乃至無也；既以無矣，又奚爲先？然則先物者誰乎哉？而猶有物無已。明物之自然，非有使然也。」（莊子注疏卷七頁七十八至七十九）

齊物論「夫吹萬不同而使其自己也」注云：

「無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，謂之天然。天然耳，非爲也。……故物各自生而無所出焉，此天道也。」（莊子注疏卷一頁二十五）

由此言之，則所謂道者，卽指此「物各自生而無所出焉」之事實耳。此說「有之未生，又不能爲生」不過欲以明凡物皆「塊然而自生」之理。其實「有」永久是有，更無「未生」之時。個體底物可以有未生之時，而包括一切之「有」則永久存在也。知北遊「無古無今，無始無終，」注云：

「非唯無不得化而爲有也，有亦不得化而爲無矣。是以有之爲物，（原作「無有之爲物」，依四部叢刊莊子本改）雖千變萬化而不得一爲無也。不得一爲無，故自古無未有之時而常存也。」（莊子注疏卷七頁七十八）

此種理論，可謂與希臘哲學家巴門尼底斯（Parmenides）之理論極相似。

莊子注之所以主張「物各自生而無所出焉」者，因無論吾人之知識若何擴大，吾人若儘問所以生物之原因，吾人最後總須立一「塊然而自生」者，名之或爲上帝，或爲道，或爲原子，或爲電子。天運「天有六極五常」注云：

「夫事物之近，或知其故，然尋其原以至乎極，則無故而自爾也。自爾則無所稍問其故也，但當順之。」（莊子注疏卷五頁五十七）

事物終究是「無故而自爾，」所以莊子注開始卽說「物之自爾。」他開始卽以爲

物皆自然而然，更無所待。此名爲「獨化。」齊物論「吾所待又有待而然者耶?」注云:

「若責其所待而尋其所由，則尋責無極而至於無待，而獨化之理明矣。」（莊子注疏卷一頁六十三）

又「惡識所以不然，」注云:

「世或謂罔兩待影，影待形，形待造物者。請問夫造物者有耶?無耶?無也，則胡能造物哉?有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造；物各自造而無所待焉；此天地之正也。」（莊子注疏卷一頁六十三）

「造物無主，而物各自造，」卽「獨化之理」也。

(三)宇宙間事物之關係

所謂「物各自造而無所待焉」者，不過謂吾人不能指定某特殊事物是某特殊事物之原因，並非謂各事物彼此之間，皆無關係。依莊子注，事物彼此之間，有關係而且有必要的關係。秋水「以功觀之……」注云:

「天下莫不相與爲彼我，而彼我皆欲自爲，斯東西之相反也。然彼我相與爲脣齒；脣齒者未嘗相爲，而脣亡則齒寒。故彼之自爲，濟我之功宏矣。斯相反而不可以相無者也。」（莊子注疏卷六頁二十六）

大宗師「孰能相與於無相與……」注云：

「手足異任，五臟殊官。未嘗相與，而百節同和，斯相與於無相與也。未嘗相爲，而表裏俱濟，斯相爲於無相爲也。」（莊子注疏卷三頁二十五）

又「知人之所爲者……」注云：

「人之生也，形雖七尺，而五常必具。故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生，一理不至，則天年無緣得終。」（莊子注疏卷三頁一至二）

人之所以如此如此，是因宇宙之是如此如此。嚴格言之，宇宙間之任何事物，皆與其間之他任何事物有關係。所以說「區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。」

卽在人事中，「治」「亂」之代謝，亦是自然的，必然的。大宗師「庸詎知吾所謂天之非人乎……」注云：

「人皆自然，則治亂成敗，遇與不遇，非人爲也，皆自然耳。」（莊子注疏卷三頁二至三）

天運「人自爲種而天下耳，」注云：

「不能大齊萬物而人人自別，斯人自爲種也。承百代之流，而會乎當今之變；其弊至於斯者，非禹也，故曰天下耳。言聖知之迹非亂天下，而天下必有斯亂。」（莊子注疏卷五頁七十八）

「承百代之流，而會乎當今之變，」在此種整個的情形之下，必有某情形，某事物，發生；此是必然。但吾人不能指某情形，某事物，是某情形，某事物，的原因；此是獨化。此見解與所謂唯物史觀之歷史哲學，頗有相同之處。例如俄國革命，依唯物史觀之歷史哲學言之，乃在其時整個客觀環境之下，必有之產物，非列寧個人所能使之有也。上之所引「相反而不可以相無」之言，如附會之，亦可謂係講辯證法。

（四）天然及人事之變化

上文謂莊子註之理論，頗似巴門尼底斯。但在別一方面，其理論又頗似海拉克利塔斯（Heraclitus）。莊子註以爲宇宙間各事物是常變的。大宗師「然而夜半有

力者負之而走……」注云：

「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已涉新；則天地萬物，無時而不移也。世皆新矣，而自以爲故；舟日易矣，而視之若舊；山日更矣，而視之若前。今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非復今我也。我與今俱往，豈常守故哉？而世莫之覺，橫謂今之所遇，可係而在，豈不昧哉？」（莊子注疏卷三頁十二）

巴門尼底斯與海拉克利塔斯之哲學，極端相反。莊子注所以對於二人之哲學，有皆似之之處者，蓋莊子注言有只是有，乃就宇宙之全體言。言萬物是常變的，乃就宇宙間之各個事物言。例如長江之水，時刻變遷，而長江之爲長江則自若也。

社會亦常在變遷之中。社會中之制度，皆所以爲一時之用，時過即有弊而成爲廢物。天運「其作始有倫而今乎婦女，」注云：

「今之以女爲婚而上下悖逆者，非作始之無理，但至理之弊，遂至於此。」（莊子注疏卷五頁七十八）

天運「彼知矉美而不知矉之所以美……」注云：

「夫禮義，當其時而用之，則西施也。時過而不棄，則醜人也。」（莊子注疏卷五頁七十七）

天運「圍於陳蔡之間……」注云：

「夫先王典禮所以適時用也。時過而不棄，卽爲民妖，所以興矯効之端也。」（莊子注疏卷五頁六十八）

天運「止可以一宿而不可久處，觀而多責，」注云：

「夫仁義者人之性也。人性有變，古今不同也。故游寄而過去則冥；若滯而係於一方則見，見則僞生，僞生而責多矣。」（莊子注疏卷五頁七十二）

社會因必然之勢而變，變則舊辦法，舊制度卽爲「醜」爲「妖」。若時變而仍執持「醜」「妖」，則卽是不能順自然，卽是「矯効」，卽是「僞」。胠篋「然而田成子一旦殺齊君而盜其國，」注云：

「法聖人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非應變之具也。奚足尙而執之哉？執成迹以御乎無方，無方至而迹滯矣。」（莊子注疏卷四頁二十一）

時變則需要新辦法，新制度。聖人以新辦法，新制度，應新時變，正是順自然。秋水「默默乎河伯……」注云：

「俗之所貴，有時而賤；物之所大，世或小之。故順物之跡，不得不殊。斯五帝三王之所以不同也。」（莊

子注疏卷六頁三十)

天地「天下均治而有虞氏治之耶?……」注云:

「言二聖俱以亂故治之,則揖讓之於用師,直是時異耳。未有勝負於其間也。」(莊子注疏卷五頁二十六)

聖人因時「順物,」因「時異」故其「順物之跡」「不得不殊」;要皆係「順物」故無「勝負於其間」。由此言之,莊子注並不反對道德制度,但反對不合時宜的道德制度。

(五)「無爲」

有新時勢,人自然有新辦法,新制度,以應之。此乃勢之必然;此乃人之自爲。能任人之自爲,卽可無爲而無不爲。大宗師「以知爲時者,不得已於事也。」注云:

「夫高下相受,不可逆之流也。小大相羣,不得已之勢也。曠然無情,羣知之府也。承百流之會,居師人之極者,奚爲哉?任時世之知,委必然之事,付之天下而已。」(莊子注疏卷三頁九)

「奚爲哉?」無爲而已。無爲而已,卽無不爲矣。

在宥「故君子不得已而臨莅天下，莫若無爲。」注云：

「無爲者，非拱默之謂也。直各任其自爲，則性命安矣。不得已者，非迫於威刑也，直抱道懷朴，任乎必然之極，而天下自賓也。」（莊子注疏卷四頁三十六）

「無爲」即是「任乎必然之極，」「各任其自爲。」天道「以此進爲而撫世……」注云：

「夫無爲之體大矣；天下何所不無爲哉？故主上不爲冢宰之任，則伊呂靜而司尹矣。冢宰不爲百官之所執，則百官靜而御事矣。百官不爲萬民之所務，則萬民靜而安其業矣。萬民不易彼我之所能，則天下之彼我靜而自得矣。故自天子以下至於庶人，下及昆蟲，孰能有爲而成哉？是故彌無爲而彌尊也。」（莊子注疏卷五頁三十六）

天道「故古之人貴夫無爲也，」注云：

「夫工人無爲於刻木，而有爲於用斧；主上無爲於親事，而有爲於用臣。臣能親事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧。各當其能，則天理自然，非有爲也。……故各司其任，則上下咸得，而無爲之理至矣。」（莊子注疏卷五頁三十九）

天道「上必无爲而用天下，」注云：

「故對上下則君靜而臣動；比古今則堯舜無爲而湯武有事。然各用其性，而天機玄發，則古今上下無爲，誰有爲也？」（莊子注疏卷五頁四十）

以古比今，則今之事業活動爲多矣。然今之事業活動，亦係因時勢之必然而自然生出。今之人亦係「各用其性而天機玄發，」所以亦是無爲。以上比下，亦是「各當其能。」普通所說之消極的，「開倒車」的，「無爲，」正莊子注所反對。馬蹄「而馬之死者已過半矣，」注云：

「夫善御者，將以盡其能也。盡能在於自任，而乃走作馳步，求其過能之用，故有不堪而多死焉。若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足迹接乎八荒之表，而衆馬之性全矣。而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘；聞無爲之風，遂云行不如臥，何其往而不返哉？斯失乎莊生之旨遠矣。」（莊子注疏卷四頁十五）

逍遙遊「子治天下，天下既已治也。」注云：

「夫治之由乎不治，爲之出乎無爲也，取於堯而足，豈借之許由哉？若謂拱默乎山林之中而後得稱無爲者，此老莊之談所以見棄於當塗，當塗者自必於有爲之域而不反者，斯之由也。」（莊子注疏卷一頁十

三）普通所謂之「返樸還淳，」亦莊子注所反對者。刻意「故素也者，謂其無所與雜也。」注云：

「苟以不虧爲純，則雖百行同擧萬變參備，乃至純也。苟以不雜爲素，則雖龍章鳳姿倩乎有非常之觀，乃至素也。若不能保其自然之質，而雜乎外飾，則雖犬羊之鞟，庸得謂之純素哉？」（莊子注疏卷六頁八）

「龍章鳳姿，」皆係「自然之質，」故雖有「非常之觀，」而亦爲至素至樸。必雜有矯飾之物，始不爲素樸，而應「返樸還淳」也。

（六）聖智

老子云「絕聖棄智，民利百倍。」（老子十九章）據上所引，吾人可知莊子注並不反對聖智。莊子注不反對聖智，而只反對學聖智。馬蹄「及至聖人……」注云：

「聖人者，民得性之迹耳，非所以迹也。……夫聖迹既彰，則仁義不眞，而禮樂離性，徒得形表而已矣。有聖人卽有斯弊，吾若是何哉？」（莊子注疏卷四頁十七）

天道「古之人與其不可傳也死矣……」注云：

「當古之事，已滅於古矣。雖或傳之，豈能使古在今哉？古不在今，今事已變；故絕學任性，與時變化，而後至焉。」（莊子注疏卷五頁五十六）

聖智之所以爲聖智，亦係天機之自然，其「龍章鳳姿」「乃至素也。」但學之者僅能學其「迹」，學其「形表」，「形表」不真而已往之「迹」，亦無所用於今，故反對學聖智也。

胠篋「彼曾史，楊墨，師曠，工倕，離朱……」注云：

「此數人者，所稟多方，故使天下躍而効之。効之則失我，我失由彼，則彼爲亂主矣。夫天下之大患者，失我也。」（莊子注疏卷四頁二十九）

胠篋「擢亂六律……」注云：

「夫聲色離曠，有耳目者之所貴也。受生有分，而以所貴引之，則性命喪矣。若乃毀其所貴，棄彼任我，則聰明各全，人含其眞也。」（莊子注疏卷四頁二十八）

又「故曰，大巧若拙，」注云：

「夫以蜘蛛結蟻之陋，而布網轉丸，不求之於工匠，則萬物各有能也。所能雖不同，而所習不敢異，則若巧而拙矣。故善用人者使能方者爲方，能圓者爲圓，各任其所能，人安其性。不責萬民以工倕之巧，故衆技以不相能似拙，而天下皆自能則大巧矣。夫用其自能，則規矩可棄而妙匠之指可攦也」（同上）

人各有其性，各有所能。聖智之所以爲聖智，亦不過順其性，展其能而已。若別人棄己之所能，而妄學聖智，「則性命喪矣」。李白生來卽是李白，不能不是李白。無李白之「性」，而妄學李白，則「未得國能，又失故步」，必成爲儒林外史中之詩人矣。聖智旣亦不過自展其能，故使人「各任其能」者，無廢聖智之理。不過無聖智之資者，不可失我從彼，不安其性耳。此云：「規矩可棄而妙匠之指可攦」，乃注莊子「棄規矩，攦工倕之指」之文，非謂別人可任其能，而工倕不可任其能也。養生主「吾生也有涯，而知也無涯」，注云：

「夫舉重攜輕，而神氣自若，此力之所限也。而尙名好勝者，雖復絕膂，猶未足以慊其願，此知之無涯也。故知之爲名，生於失當，而滅於冥極。冥極者，任其至分，而無毫銖之加。是故雖負萬鈞，苟當其所能，則忽然不知重之在身，雖應萬機，泯然不覺事之在己。此養生之主也」（莊子注疏卷二頁一）

齊物論「五者圓而幾向方矣」，注云：

「此五者皆以有爲傷當者也。不能止乎本性，而求外無已。夫外不可求而求之，譬猶以圓學方，以魚慕鳥耳。雖希翼鸞鳳，擬規日月，此愈近彼愈遠，實學彌得而性彌失。故齊物而偏尙之累去矣。」（莊子注疏卷一頁四十九）——

可見莊子注並不以爲吾人應使「負萬鈞」者皆負十鈞，應使鸞鳳皆改爲燕雀。不過燕雀鸞鳳，皆應「止乎本性」而不「求外」，「任其至分」而「無毫銖之加。」「知之爲名，生於失當」，聖智之知，皆在其「至分」之內。世之天才，皆行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，皆是無爲。故雖有莫大之知識，亦不名爲「知」。若儒林外史中之詩人，皆出於勉强，皆是有爲，其一知半解，亦是「知」也。

人間世「福輕乎羽，莫之知載。……」注云：

「足能行而放之，手能執而任之，聽耳之所聞，視目之所見，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，爲其自爲，恣其性內，而無纖介於分外，此無爲之至易也。無爲而性命不全者，未之有也。性命全而非福者，理未聞也。故夫福者，卽向之所謂全耳，非假物也，豈有寄鴻毛之重哉？率性而動，動不過分，天下之至易者

也。舉其自舉，載其自載，天下之至輕者也。……舉其性內，則雖負萬鈞而不覺其重也。外物寄之，雖重不盈錙銖，有不勝任者矣。爲內，福也；故福至輕。爲外，禍也；故禍至重。禍至重而莫之知避，此世之大迷也。」（莊子注疏卷二頁三十九）

「恣其性內，」卽是無爲；有「纖介於分外，」卽是有爲。所謂「足能行而放之」等，並非反對聖智。因人之足所能行，手所能執，耳所能聞，目所能視，知所能知，能所能爲，天然不同。聖智自是聖智。特無聖智之資者，必欲學聖智，則「釋此無爲之至易，而行彼有爲之至難，」（同上）必有所困矣。

德充符「道與之貌天與之形，」注云：

「人之生也，非情之所生也。生之所知，豈情之所知哉？故有情於爲離曠而弗能也，然離曠以無情而聰明矣；有情於爲賢聖而弗能也，然賢聖以無情而賢聖矣。豈直賢聖絕遠而離曠難慕哉？雖下愚聾瞽，及雞鳴狗吠，其有情於爲之，亦終不能也。」（莊子注疏卷二頁六十二）

「有情於爲之」卽有意於爲之之意。人之生也，非有意於生而始生。人之所知所能，亦非有意學習所能得也。庸人固不能學爲天才；天才亦不能學爲庸人。猶之犬固不

能學人；人亦不能學犬也。

（七）「逍遙」

聖智之必爲大人物，必有大事業，普通人之必爲小人物，必有小事業，亦猶莊子所說大鵬之必爲大鳥，學鳩之必爲小鳥也。逍遙遊「是鳥也，海運則將徙於南冥。」注云：

「非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼；此豈好奇哉？直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物。理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉？」（莊子注疏卷一頁二）

「搏扶搖而上者九萬里」，注云：

「夫翼大則難舉，故搏扶搖而後能上，九萬里乃足自勝耳。既有斯翼，豈得決然而起，數仞而下哉？此皆不得不然，非樂然也。」（同上）

「之二蟲又何知？」注云：

「二蟲謂鵬蜩也。對大於小，所以均異趣也。夫趣之所以異，豈知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。

自然耳，不爲也；此逍遙之大意。」（莊子注疏卷一頁五）

大鵬之舉動必大，小鳥之舉動必小，皆係「理固自然」，「不得不然」，「不知其所以然而然。」天然界人事界中之大小區別，皆是如此。亞力山大之必立其帝業，柏拉圖之必寫其「對話」，皆各順其性，「不得不然」，「不知所以然而然」耳。物雖如此不同，然苟順其性，則皆逍遙。逍遙遊「去以六月息者也，」注云：

「夫大鳥一去半歲，至天池而息；小鳥一飛半朝，槍榆枋而止。此比所能，則有閒矣；其於適性一也。」

（莊子注疏卷一頁二）

又「且夫水之積也不厚……」注云：

「此皆明鵬之所以高飛者，翼大故耳。夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。若乃失乎忘生之主，而營生於至當之外，事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼，不能無窮；決起之飛，不能無困矣。」（莊子注疏卷一頁三）

又「蜩與學鳩笑之曰……」注云：

「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」

（莊子注疏卷一頁四）

又「而彭祖乃今以久特聞……」注云：

「夫年知不相及，若此之懸也。比於衆人之所悲，亦可悲矣。而衆人未嘗悲此者，以其性各有極也。苟知其極，則毫分不可以相跂，天下又何所悲乎哉？夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊，各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣。夫悲生於累，累絕則悲去；悲去而性命不安者，未之有也。」（莊子注疏卷一頁六）

凡物之性，卽其「至當」。若於其「至當」之外，另有所羨欲，則必有「累」而「悲」。人之苦痛，多起於此。

（八）「齊物」

然人之所患，正在於不能安其性，不能絕「羨欲之累。」小者慕大，卑者慕尊，愚者慕智，「事不任力，動不稱情，」故「雖垂天之翼，不能無窮；決起之飛，不能無困。」欲使人免「羨欲之累，」則莫如使人知「齊物」之義。齊物論「女聞人籟而未聞

地籟……」注云：

「夫簫管參差，宮商異律，故有短長高下萬殊之聲；聲雖萬殊，而所稟之度一也。然則優劣無所錯其間矣。」（莊子注疏卷一頁二十三）

又「樂出虛，蒸成菌，」注云：

「物各自然，不知所以然而然，則形雖彌異，其然彌同也。」（莊子注疏卷一頁二十八）

天然界人事界中諸事物，雖萬殊不齊，然皆是其是。如人是人，狗是狗；人狗雖不同，然其是則一；所謂「形雖彌異，其然彌同也。」既皆是其是，豈人獨優而狗獨劣？知此則優劣齊矣。

齊物論「如是皆有爲臣妾乎？」注云：

「臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈眞人之所爲哉？……夫臣妾但各當其分耳，未爲不足以相治也。相治者，若手足耳目，四肢百體，各有所司，而更相御用也。……夫時之所賢者爲君，才不應世者爲臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自在下，……雖無錯於當而必當也。」（莊子注疏卷一頁二十九至三十）

才大者爲君；才小者爲臣。皆「天理自然」也。雖「各有所司，」而互相爲用。知此則尊卑齊矣。

齊物論「天地一指也，萬物一馬也。」注云：

「夫自是而非彼，彼我之常情也。……將明無是無非，莫若反覆相喻。反覆相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是；同於自是，則天下無非。何以明其然耶？是若果是，則天下不得復有非之者也。非若果非，亦不得復有是之者也。今是非無主，紛然淆亂，明此區區者，各信其偏見，而同於一致耳。仰觀俯察，莫不皆然。是以至人知天地一指也，萬物一馬也；故浩然大寧，而天地萬物，各當其分，同於自得，而無是無非也。」（莊子注疏卷一頁三十七）

知此則是非齊矣。

齊物論「天下莫大於秋毫之末……」注云：

「夫以形相對，則泰山大於秋毫也。若各據其性分，物冥其極，則形大未爲有餘，形小不爲不足。足於其性，則秋毫不獨小其小，而泰山不獨大其大矣。若以性足爲大，則天下之足，未有過於秋毫也。其性足者非大，（原作「爲大，」據四部叢刊本莊子注改）則雖泰山亦可稱小矣。故曰，天下莫大於秋毫之末，而泰山

爲小。泰山爲小，則天下無大矣。秋毫爲大，則天下無小也。無小無大，無壽無夭。是以蟪蛄不羨大椿，而欣然自得；斥鷃不貴天池，而榮願以足。苟足於天然而安其性命，故雖天地未足爲壽，而與我並生；萬物未足爲異，而與我同得。則天地之生，又何不並？而萬物之得，又何不一哉？」（莊子注疏卷一頁四十五至四十六）

知此則大小壽夭齊矣。

齊物論「彼是方生之說也……」注云：

「夫死生之變，猶春秋冬夏四時行耳。故死生之狀雖異，其於各安所遇一也。今生者方自謂生爲生，而死者方自謂生爲死，則無生矣。生者方自謂死爲死，而死者方自謂死爲生，則無死矣。無死無生，無可無不可。……」（莊子注疏卷一頁三十五）

又「此之謂物化，」注云：

「夫時不暫停，而今不遂存，故昨日之夢，於今化矣。死生之變，豈異於此，而勞心於其間哉？」（莊子注疏卷一頁六十五）

大宗師「其爲樂可勝計耶？」注云：

「本非人而化爲人，化爲人失於故矣。失故而喜，喜所遇也。變化無窮，何所不遇？所遇而樂，樂豈有極

乎？」（莊子注疏卷三頁十三）

知此則死生齊矣。

齊物論「夫三子者猶存乎蓬艾之間……」注云：

「夫物之所安無陋也，則蓬艾乃三子之妙處也。……而今欲奪蓬艾之願，而伐使從己，於至道豈宏哉？故不釋然神解耳。若乃物暢其性，各安其所安，無遠邇幽深，付之自若，皆得其極，則彼無不當，而我無不怡也。」（莊子注疏卷一頁五十二）

凡「物之所安」，皆其所以自足之道；故皆「無陋」也。野蠻之人，自安於蓬艾，則蓬艾即其「妙處」。故亦宜聽其「自若」，不可「伐使從己」。知此則智愚文野齊矣。

知萬物之皆齊，死生之一貫，則「無執」「無我」。齊物論「是故滑疑之耀……」注云：

「夫聖人，無我者也。故滑疑之耀，則圖而域之；恢恑憰怪，則通而一之。使羣異各安其所安，衆人不失其所是，則己不用於物，而萬物之用用矣。物皆自用，則孰是孰非哉？故雖放蕩之變，屈奇之異，曲而從之，寄之自用，則用雖萬殊，歷然自明。」（莊子注疏卷一頁四十三）

又「參萬歲而一成純，」注云：

「唯大聖無執，故芚然直往而與變化爲一，一變化而常遊於獨者也。故雖參糅億載，千殊萬異，「道行之而成，」則古今一成也；「物謂之而然，」則萬物一然也。無物不然，無時不成，斯可謂純也。……積是於萬歲，則萬歲一是也。積然於萬物，則萬物盡然也。故不知死生先後之所在，彼我勝負之所如也。」（莊子注疏卷一頁五十七）

「不知死生先後之所在，彼我勝負之所如。」故忘生死，忘彼我，忘是非。「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（莊子齊物論）注云：

「夫忘年故玄同死生，忘義故彌貫是非；是非死生，蕩而爲一，斯至理也。至理暢於無極，故寄之者不得有窮也。」（莊子注疏卷一頁六十二）

至此境界，則一切分別，皆已忘去，更不僅知「齊物」而已。

（九）「至人」

至此境界之人，謂之至人，聖人，「無待之人。」逍遙遊「小知不及大知……」

注云：

「物各有性，性各有極，皆如年知，豈跂尙之所及哉？自此以下，至於列子，歷舉年知之大小，各信其一方，未有足以相傾者也。然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此羣異，異方同得，而我無功名。是故統小大者，無小無大者也。苟有乎小大，則雖大鵬之於斥鴳，宰官之於御風，同爲累物耳。齊死生者，無死無生者也。苟有乎死生，則雖大椿之於蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。故遊於無小無大者，無窮者也。冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也。」（莊子注疏卷一頁五至六）

一物卽能「自足於其性，」然若不知齊物，不能「玄同死生，」「彌貫是非，」則在此能「自足，」在彼或不能「自足。」樂生者未必能樂死；安於得者未必能安於失。此所謂「逍遙而繫於有方，」其逍遙是有限的。其必得之而後可以自足者，卽是其「所待。」必得其「所待，」然後可以逍遙；故其逍遙卽爲其「所待」所限制。失其「所待，」卽不自足；故「雖放之使遊，而有所窮矣。」「無待之人」則不然。逍遙遊「若夫乘天地之正……」注云：

「天地者，萬物之總名也。天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然者也。故大鵬

之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。故『乘天地之正』者，卽是順萬物之性也；『御六氣之辯』者，卽是遊變化之塗也。如斯以往，則何往而有窮哉？所遇斯乘，又將惡乎待哉？此乃至德之人，玄同彼我者之逍遙也。」（莊子注疏卷一頁十）

大宗師「若夫藏天下於天下而不得所遯，」注云：

「無所藏而都任之，則與物無不冥，與化無不一。故無內無外，無死無生，體天地而合變化，索所遯而不得矣。此乃常存之大情，非一曲之小意。」（莊子注疏卷三頁十三）

至人既已忘一切區別而「與物冥」，故能「體天地而合變化」，隨宇宙萬變；宇宙無窮，至人亦無窮矣。如此之人，則能合內外，合動靜。大宗師「彼遊方之外者也……」注云：

「夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」（莊子注疏卷三頁二十七）

應帝王「鄉吾示之以地文……」注云：

「夫至人，其動也天，其靜也地，其行也水流，其止也淵默。淵默之與水流，天行之於地止，其於不爲而

自爾一也。……誠應不以心，而理自玄符，與變化升降，而以世爲量，然後足爲物主而順時無極。」（莊子注疏卷三頁四十五）

「鯢桓之審爲淵……」注云：

「夫至人用之則行，捨之則止。行止雖異而玄默一焉。……雖波流九變，治亂紛如，居其極者，常淡然自得，泊乎忘爲也。」（莊子注疏卷三頁四十七）

此莊子注之理想人格。其哲學之此方面，亦卽其中之神祕主義也。

第七章　南北朝之佛學及當時人對於佛學之諍論

（一）中國佛學與中國人之思想傾向

南北朝時，中國思想界又有大變動。蓋於是時佛教思想有有系統的輸入，而中國人對之亦能有甚深了解。自此以後，以至宋初，中國之第一流思想家，皆爲佛學家。佛學本爲印度之產物，但中國人講之，多將其加入中國人思想之傾向，以使成爲中國之佛學。所謂中國人思想之傾向者，可分數點論之。

（1）佛學中派別雖多，然其大體之傾向，則在於說明「諸行無常，諸法無我。」所謂外界，乃係吾人之心所現，虛妄不實，所謂空也。但由本書以上所講觀之，則中國人對於世界之見解，皆爲實在論。卽以爲吾人主觀之外，實有客觀的外界。謂外界必依吾人之心，乃始有存在，在中國人視之，乃非常可怪之論。故中國人之講佛學者多

與佛學所謂空者以一種解釋，使外界爲「不真空。」（用肇語）

（2）「諸行無常，諸法無我，涅槃寂淨，」乃佛教中之三法印。涅槃譯言圓寂。佛之最高境界，乃永寂不動者；但中國人又注重人之活動。儒家所說之最高境界，亦卽在活動中。如易傳所說「天行健，君子以自強不息。」「自強不息，」卽於活動中求最高境界也。卽莊學最富於出世色彩，然其理想中之真人至人，亦非無活動者。故中國人之講佛學者，多以爲佛之境界並非永寂不動。佛之淨心，亦「繁興大用，」雖「不爲世染，」而亦「不爲寂滯。」（大乘止觀法門語）所謂「寂而恒照，照而恒寂。」（僧肇語）

（3）印度社會中階級之分甚嚴。故佛學中有一部分謂有一種人，無有佛性，不能成佛。但中國人以爲「人皆可以爲堯舜，」故中國人之講學者，多以爲人人皆有佛性。卽一闡提亦可成佛。（道生語）又佛教中有輪迴之說。一生物此生所有修行之成就，卽爲來生繼續修行之根基。如此歷刼修行，積漸始能成佛。如此說，則並世之人，其成佛之可能，均不相同。但中國人所說「人皆可以爲堯舜」之義，乃謂人人皆於此生可爲堯舜。無論何人，苟「服堯之服，行堯之行，言堯之言，」皆卽是堯。而人之可以

爲此，又皆有其自由意志。故中國人之講佛學者，又爲「頓悟成佛」（道生語）之說。以爲無論何人，「一念相應，便成正覺。」（神會語）

凡此傾向，非謂印度人所必無，但中國之佛學家，則多就此方面發揮也。

（二）佛家與道家

南北朝時，道家之學極盛。當時談玄之士，多覺老莊及佛學本無二致。如劉虬云：「玄圃以東，號曰太一；罽賓以西，字爲正覺。希無之與修空，其揆一也。」（無量義經序，出三藏記集卷九，日本大正新修大藏經（下稱大藏經）卷五五頁六八）范曄論佛教云「詳其淸心釋累之訓，空有兼遣之宗，道書之流」也。（後漢書西域傳論）二方面之學者，衆亦多視爲一流人物。晉孫綽作道賢論，以七僧比七賢，如以竺道潛比劉伶，以支遁比向秀；以于法蘭比阮籍，以于道邃比阮咸。「道」與「賢」皆一流人物，故可比而論之也。

故當時多有以莊學講佛學者。高僧傳曰：

「釋慧遠本姓賈氏。鴈門樓煩人也。……博綜六經，尤善老莊。……年二十一，……時沙門釋道安立

寺於太行恆山，……遠遂往歸之。……年二十四便就講說，嘗有客聽講，講實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子義爲連類，於是惑者曉然。」（高僧傳卷六，大藏經卷五十頁三五七至三五八）

慧遠「引莊子爲連類」以講「實相義」，即以莊學講佛學也。此在當時，謂之「格義。」高僧傳法雅傳云：

「法雅，河間人。……少長外學，長通佛義。……時依門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等以經中事數擬配外書，爲生解之例，謂之格義。乃毗浮相曇等亦辯格義，以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機，外典佛經，遞互講說。」（卷四，大藏經卷五十頁三四七）

此以中國之書，所謂外典中之義理，比附佛經中之義理。而「外典」中所最可引以比附佛經者，當以老莊之書爲最。（「格義」之義，陳寅恪先生說）道安支遁等講佛經時，亦常以當時所謂「三玄」中之言比附之。道安安般經注序云：

「安般者，出入也。道之所寄，無往不因。德之所寓，無往不託。是故安般寄息以成守，四禪寓骸以成定也。寄息故有不階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以至於無爲。級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無爲故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物。無事而不適，故能成務。成務者，即

萬有而自彼開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，寄於唯守也。」（僧佑出三藏記集卷六，大藏經卷五五頁四三）

「安般」譯言息，卽呼吸。佛法修行之方法中，有不淨觀，卽於坐禪時觀身體不淨，卽此所說「四禪寓骸以成定」也。有持息念，卽於坐禪時注意呼吸，卽此所謂「安般寄息以成守」也。「損之又損」，老子之言。「忘之又忘」，莊子之意。「開物成務」，周易之文。此用「三玄」比附佛學也。支遁大小品對比要抄序云：

「夫般若波羅蜜者，衆妙之淵府，羣智之玄宗，神王之所由，如來之照功。其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物。無智於智，故能運於智。……般若之智，生乎教迹之名。是故言之則名生，設教則智存。智存於物，實無迹也。名生於彼，理無言也。何則？至理冥壑，歸乎無名。無名無始，道之體也。無可不可者，聖之愼也。苟愼理以應動，則不得不寄言。宜明所以寄；宜暢所以言。理冥則言廢，忘覺則智全。若存無以求寂，希智以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神。何則？蓋有存於所存，有無於所無。存乎存者，非其存也；希乎無者，非其無也。何則？徒知無之爲無，莫知所以無；知存之爲存，莫知所以存。希無以忘無，故非無之所無；寄存以忘存，故非存之所存。莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存；遣其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存；妙存故盡無。盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二迹無寄，無有冥盡。是以諸佛因般

若之無始，明萬物之自然。衆生之喪道，溺精神乎欲淵。悟羣俗以妙道，漸積損以至無。設玄德以廣教，守谷神以存虛。齊衆首於玄同，還羣靈乎本無」（同上卷八，大藏經卷五五頁五五）

此亦就老子損之又損，莊子忘之又忘之意，以講佛經，亦「格義」也。

（三）「六家七宗」

中國原有之老莊之學，在此時盛行。此時人講老莊，特別注重於所謂有無問題，觀上二章所說可見。當時講佛學者，亦特別注重於所謂空有問題；或言有無，或言空有，空有亦卽有無也。或當時講老莊之學者，受佛學之影響，故講老莊時，特別注重於所謂有無問題歟？抑當時講佛學者，受老莊之影響，故於講佛學時，特別注重於所謂空有問題歟？二者蓋均有焉。總之所謂有無，空有，乃老莊及佛學所共有之問題，而亦南北朝以後佛學家所討論最多之問題也。

當時人對於此問題之討論，有六家七宗。日本安澄中論疏記云：

「梁釋寶唱作續法論云：宋釋曇濟作六家七宗論，論有六家，分成七宗。一本無宗，二本無異宗，三卽

色宗，四心無宗，五識含宗，六幻化宗，七緣會宗。今此言六家者，於七宗中除本無異宗也。有人傳云：此言不明。今應云：於七宗中除本無宗，名六家也。」（卷三末，大藏經卷六五頁九三）

吉藏云：

「什法師未至長安，本有三家義。一者釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空為衆形之始。夫人之所滯，滯在末（疑當為末）有；若詫（當為託字）心本無，則異想便息。……詳此意安公明本無者，一切諸法本性空寂，故云本無。此與方等經論，什肇山門，本無異也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）。

安澄云：

「釋道安本無論云：如來興世，以本無弘教。故方等衆經，皆明五陰本無。本無之論，由來尚矣。謂無在元化之前，空為衆形之始。夫人之所滯，滯在末有；若託心本無，即異想便息。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九二）

什法師謂鳩摩羅什。據高僧傳本傳，（高僧傳卷二）什於姚興弘始三年（西曆四〇一年）入長安。在此時之前，道安已先在長安大弘佛法。道安為晉代一大佛教領袖，本在襄陽，為秦軍所獲，後居長安。秦主苻堅極尊禮之。「安既篤好經典，志在宣法，所請外國

沙門，……譯出衆經百餘萬言。」（高僧傳卷五，大藏經卷五十頁三五四）以晉太元十年（西歷三八五年）卒年七十二。（同上頁三五三）元康肇論疏謂道安作性空論。本文今不傳。據吉藏所說，則道安之性空論，即「一切諸法，本性空寂」之義。此本無宗也。若只依「無在萬化之前，空爲衆形之始」二句言，則此宗與本無無異宗，無大差別。惟若吉藏所說，則此宗與僧肇所說「不眞空」之義相同。當於下另論之。

吉藏續云：

「次琛法師云本無者未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。此釋爲肇公不眞空論之所破，亦經論之所未明也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：

「（琛法師）製論云：夫無者，何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。山門玄義第五卷二諦章下云：復有竺法深即云諸法本無，壑然無形，爲第一義諦；所生萬物，名爲世諦。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九三）

安澄幷云：「深法師者，晉剡東仰山竺潛，字法深，姓王，琅琊人也。年十八出家。……以

晉寧康二年（西歷三七四年），卒於山館，春秋八十有九焉。言深法師者，有本作琛字」（同上）按竺潛，高僧傳卷四有傳。同時竺法汰亦有本無義。高僧傳云「竺法汰東莞人。少與道安同學，雖才辯不逮，而姿貌過之。……以晉太元十二年（西歷三八七年）卒，春秋六十有八。……汰所著義疏，幷與郄超書論本無義，皆行於世。」（高僧傳卷五，大藏經卷五十頁三五四至三五五）僧肇不真空論所破本無義，元康肇論疏以爲卽法汰之說。此本無異宗。此宗所持，實卽老子「天地萬物生於有，有生於無」之說。蓋以老學講佛學也。

吉藏續云：

「第二卽色義。但卽色有二家。一者，關內卽色義。明卽色是空者。此明色無自性，故言卽色是空，不言卽色是本性空也。此義爲肇公所呵。肇公云：此乃悟色而不自色，未領色非色也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：

「此師意云：細色和合而成粗色。若爲空時，但空粗色，不空細色。望細色而粗色不自色，故又望黑色

而是白色，白色不白色，故言卽色空，都非無色。若有色定相者，不待因緣，應有色法。又粗色有定相者，應不因細色而成。此明假色不空義也。」（中論疏記卷二末，大藏經卷六五頁九四）

關內爲何人，安澄未言及。「望黑色而是白色」一語，亦頗費解。此義大意謂粗色是空，細色不空。粗色所以是空者，以其無定相也。蓋僅謂色無定相，不言色性本空。故僧肇謂爲「悟色而不自色，未領色非色也。」安澄云「但知色非自色，因緣而成。不知色本是空，猶存假有也。」（同上）此卽色義中第一家。此宗所持，其詳不可知。但就此所說觀之，則頗似今科學家對於外物之見解。如所謂元子電子等，細色也；此係不空者。如元子電子等所組成之具體的物，粗色也；此乃是空者。

吉藏續云：

「次支道林著卽色遊玄論，明卽色是空，故言卽色遊玄論。此猶是不壞假名，而說實相，與安師本性空故無異也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

支道林卽支遁。高僧傳曰：

「支遁，字道林。本姓關氏，陳留人。或曰河東林慮人。……家世事佛，早悟非常之理。……年二十五出

家。每至講肆，善標宗會，而章句或有所遺。……遁常在白馬寺，與劉系之等談莊子逍遙篇云：各適性以為逍遙。遁曰：不然。夫桀紂以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。於是退而注逍遙篇，羣儒舊學莫不歎服。……以晉太和元年（西歷三六六年）……終于所住，春秋五十有三。」（卷四，大藏經卷五十頁三四八至三四九）

安澄云：

「山門玄義第五卷云：第八支道林著即色遊玄論云：夫色之性，色不自色，不自雖色而空。知不自知，雖知而寂。彼意明：色心法空名真，一切不無空色心是俗也。述義云：其製即色論云：吾以為即色是空，非色滅空。斯言矣。何者？夫色之性，不自有色。色不自有，雖色而空。知不自知，雖知恆寂。然尋其意，同不真空。正以因緣之色，從緣而有，非自有故，即名為空，不待推尋破壞方空。既言夫色之性，不自有色，色不自有，雖色而空。然不偏言無自性邊，故知即同於不真空也。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九四）

高僧傳本傳亦稱支遁作即色遊玄論。世說新語謂支道林作即色論，注云：

「支道林集妙觀章云：『夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即為空，色復異空。』」

（文學，世說新語卷上之下，四部叢刊本，頁十九）

此與吉藏所說略同。此謂色之本性卽空，不只粗色空，細色亦空。知色之本性卽空，則卽有色吾亦知其爲空，故可卽色而遊玄矣。高僧傳本傳又稱支遁作聖不辯知論。安澄所引，「知不自知，雖知恒寂。」似卽聖不辯知論中所說之義。此卽色義中第一家。此與僧肇不眞空義同；其聖不辯知論與僧肇之般若無知論義亦同。

吉藏續云：

「第三溫法師用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，卽萬物之境不空。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：

「山門玄義第五云：第一釋僧溫，著心無二諦論云：有，有形也。無，無像也。有形不可無，無像不可有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。……二諦搜玄論云：晉竺法溫，爲釋法琛法師之弟子也。其製心無論云：夫有，有形者也；無，無像者也。然則有象不可謂無，無形不可謂無。（當作有）是故有爲實有，色爲眞色。經所謂色爲空者，但內止其心，不滯外色。外色不存餘情之內，非無如何？豈謂廓然無形，而爲無色乎？」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九四）

高僧傳法深（竺潛）傳中附有竺法蘊，未知是否即法溫。吉藏二諦章卷上述心無義，亦與上述略同。此宗所持，與莊子同，蓋以莊學講佛學也。此心無宗。

【註】此外世說新語云：「愍度道人始欲過江，與一傖道人為侶。謀曰：『用舊義往江東，恐不辦得食。』便共立心無義。既而此道人不成渡，愍度果講義積年。後有傖人來，先道人寄語曰：『為我致意愍度，無義那可立。治此計權救饑爾，無為遂負如來也。』」（假譎，世說新語卷下之下，頁二十八）註云：「舊義者曰：種智有是，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無。常住不變，謂之妙有。而無義者曰：種智之體，豁然太虛。虛而能知，無而能應。居宗至極，其唯無乎？」（同上）此註所引，未知是否即支愍度心無義原文。高僧傳竺法汰傳云：「時沙門道恆頗有才力，常執心無義，大行荊土。汰曰：『此是邪說，應須破之。』乃大集名僧，令弟子曇一難之，據經引理，析駁紛紜。恆仗其口辯，不肯受屈。日色既暮，明旦更集。慧遠就席，設難數番，關責鋒起。恆自覺義途差異，神色微動，麈尾扣案，未即有答。遠曰：『不疾而速，杼柚何為？』座者皆笑矣。心無之義，於此而息。」（卷第五，大藏經卷五十頁三五四）法溫，支愍度，道恆俱執心無義。安澄云「高僧中沙門道恆執心無義，只是資學法溫之義，非自意之所立。後支愍度追學前義。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九四）然支愍度，道恆年輩俱早於法溫。安澄此言有誤。（說詳陳寅恪先生支愍度學說考）且就上所引觀之，則支愍度，道恆之心

無義與法溫所持，亦不相同。蓋法溫所持，注重在不空外色。支愍度所持，注重在證明心體之爲「豁然太虛。」道恆所持雖未詳，然慧遠攻之云「不疾而速，杼柚何爲，」似道恆亦注重在證明心「虛而能知，無而能應。」

吉藏續云：

「此四師（道安，法深，支遁，法溫）即晉世所立矣。爰至宋大莊嚴寺曇濟法師著七宗論，還述前四，以爲四宗。第五于法開立識含義。三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見羣有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：「山門玄義第五云：第四于法開著惑識二諦論，……以惑所覩爲俗，覺時都空爲眞。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九五）于法開，高僧傳云「不知何許人，事蘭公爲弟子。」（卷四，大藏經卷五〇頁三五〇）蘭公爲于法蘭，高僧傳卷四有傳。此識含宗。

吉藏續云：

「第六壹法師云：世諦之法，皆如幻化。是故經云：從本以來，未始有也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四

二頁二九）

安澄云：

「玄義云：第一釋道壹，著神二諦論云：一切諸法，皆同幻化。同幻化故名爲世諦。心神猶眞不空，是第一義。若神復空，教何所施，誰修道隔凡成聖，故知神不空。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九五）

高僧傳謂「道壹姓陸，吳人。……從汰公受學。……晉隆安中（西歷三九七至四〇一年）遇疾而卒，春秋七十有一。」（卷六，大藏經卷五〇頁三五七）此幻化宗。

吉藏續云

「第七于道邃明緣會故有名爲世諦，緣散故卽無稱第一義諦。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：

「玄義云：第七于道邃著緣會二諦論云：緣會故有是俗，推拆無是眞。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀：壞滅色相無所見。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九五）

「于道邃燉煌人，……年十六出家，事蘭公爲弟子。」（高僧傳卷四，大藏經卷五〇頁三五）一切，

諸法，衆緣會合即有，緣散即無。如一房舍，土木合即有，散即無。此緣會宗。

(四)僧肇所講世界之起源

上七宗中後三宗所持，皆中國哲學中所向無有，且與中國哲學之實在論相違反。然在佛學中，此則對於外界最普通之見解也。道安之本無宗及支遁之即色宗，蓋於此種見解及中國哲學之實在論中間，得一調和。僧肇講此甚詳。僧肇者，高僧傳云：

「釋僧肇，京兆人。家貧以傭書爲業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。愛好玄微，每以老莊爲心要。嘗讀老子德章，乃歎曰：『美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。』後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣，因此出家。學善方等，兼通三藏。……後羅什至姑臧，肇自遠從之，什嗟賞無極。及什適長安，肇亦隨返。姚興命肇與僧叡等入逍遙園，助詳定經論。肇以去聖久遠，文義多雜，先舊所解，時有乖謬。及見什諮禀，所悟更多。因出大品之後，肇便著波若無知論，凡二千餘言。竟以呈什，什讀之稱善。乃謂肇曰：『吾解不謝子，辭當相挹。』時廬山隱士劉遺民見肇此論，乃歎曰：『不意方袍，復有平叔。』因以呈遠公。遠乃撫机歎曰：『未常有也！』因共披尋玩味，更存往復。晉義熙十年（西歷四一四年）卒於長安，春秋三十

有一矣。」（卷六，大藏經卷五十頁三六五至三六六）

鳩摩羅什爲有系統的介紹印度思想入中國最早之人中之一；僧肇親受其教，又以本善老莊，故所作諸論，均兼有佛學玄學之義。對於世界之起源，僧肇亦以老學與佛學混合講之。僧肇寶藏論云：

「夫本際者，卽一切衆生無礙涅槃之性也。何謂忽有如是妄心及以種種顚倒者？但爲一念迷也。又此念者從一而起，又此一者從不思議起，不思議者卽無所起。故經云：『道始生一，一爲無爲；一生二，二爲妄心。』以知一故，卽分爲二。二生陰陽，陰陽爲動靜也。以陽爲清，以陰爲濁。故淸氣內虛爲心，濁氣外凝爲色，卽有心色二法。心應於陽，陽應於動；色應於陰，陰應於靜。靜乃與玄牝相通，天地交合。故所謂一切衆生，皆稟陰陽虛氣而生。是以由一生二，二生三，三卽生萬法也。旣緣無爲而有心，復緣有心而有色。故經云：『種種心色。』是以心生萬慮，色起萬端，和合業因，遂成三界種子。夫所以有三界者，爲以執心爲本，迷眞一故，卽有濁辱，生其妄氣。妄氣澄淸，爲無色界，所謂心也。澄濁現爲色界，所謂身也。散滓穢爲欲界，所謂塵境也。故經云：『三界虛妄不實，唯一妄心變化。』夫內有一生，卽外有無爲；內有二生，卽外有有爲；內有三生，卽外有三界。旣內外相應，遂生種種諸法及恆沙煩惱也。」（本際虛玄品第三，大藏經卷四五頁一四八）

「本際」即宇宙之本體方面，「三界」及「種種諸法」即宇宙之現象方面也。老子云「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（第四十二章）在中國以前原有哲學中，心與身之分別，向少言及。此則以陰陽配心身，「格義」之類也。於此段中，可見混入道家哲學中諸觀念之佛學。寶藏論又云：

「夫迷者，無我立我，則內生我倒。內生我倒故，即聖理不通。聖理不通，故外有所立。外有所立，即內外生礙。內外生礙，即物理不通。遂妄起諸流，混於凝照。萬象沉沒，冥一宗亂。諸見競興，乃爲流浪。」（離微體淨品第二，大藏經卷四五頁一四六）

爲一念之迷，本無我而妄立一我。因有我遂有非我，主觀客觀分峙對立，而現象世界即於此起矣。

（五）僧肇之不真空義

此現象世界，因其只爲現象，故可謂之爲假，可謂之爲「無」；但既有此現象，則亦不能不謂之爲「有」。僧肇不真空論云：

「然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非眞有。若有不卽眞，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。……所以然者，夫有若眞有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼眞無，無自常無，豈待緣而後無也。若有不自有，待緣而後有者，故知有非眞有。有非眞有，雖有不可謂之有矣。不無者：夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。以明緣起，故不無也。……然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非眞生；欲言其無，事象旣形。象形不卽無，非眞非實有。然則不眞空義，顯於茲矣。故放光云：『諸法假號不眞，譬如幻化人。非無幻化人，幻化人非眞人也。』」（肇論，大藏經卷四五頁一五二）

現象世界中諸物，皆待因緣湊合方有，因緣不湊合卽滅，故皆如幻化人也。卽此而言，可謂爲無。然所謂無者，不過謂幻化人非眞人耳，非無幻化人也。就有幻化人而言，則固可謂爲有也。故萬物皆有其所以不有，有其所以不無，此所謂不眞空義也。

(六)僧肇之物不遷義

更進一步言之，則凡曾有之物，雖歸壞滅；然其曾有之事實，則固不可滅也。現象世界中，萬物忽生忽滅，似現象世界爲時時變化之大波流。然就另一方面言之，則某一刹那間之某一物，自是某一刹那間之某一物。宇宙間曾有此某一刹那間之某一物，乃一永久不變之事實。普通所謂另一刹那間之同一某物，實可謂另是一物，非前刹那間之某一物變化而來者。由此言之，則雖現象世界，亦不可謂之爲「無常」也。

僧肇物不遷論云：

「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也久矣！目對眞而莫覺。旣知往物而不來，而謂今物而可往。往物旣不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：『回也見新，交臂非故。』如此，則物不相往來明矣。旣無往返之微眹，有何物而可動乎？然則旋嵐偃嶽而常靜；江河競注而不流；野馬飄鼓而不動；日月歷天而不周；復何怪哉？……是以言往不必往，古今常存，以

其不動稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世。……何者？人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？然則四象風馳，璇璣電捲，得意毫微，雖速而不轉。」（肇論，大藏經卷四五頁一五一）

由此言之，則一切事物，若就其曾存在一點觀之，則皆是「常」而非「無常」也。

曾存在之事物，不僅曾存在，且能對於以後之事物，發生影響。僧肇物不遷論云：

「是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始簣，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。故經曰『三災彌綸而行業湛然』。信其言也。何者？果不俱因，因因而果，因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。」（同上）

因能生果，因因而有果，是知因不昔滅也。果內無因，是知因不來今也。不滅不來，則不遷之理明矣。

（七）僧肇所說之聖人

故現象世界可謂爲有，亦可謂爲無；可謂爲非有，亦可謂爲非無；可謂爲有相，亦可謂爲無相。寶藏論云：

「夫以相爲無相者，卽相而無相也。故經云：『色卽是空，非色滅空。』譬如水流，風擊成泡。卽泡是水，非泡滅水。夫以無相爲相者，卽無相而相也。經云：『空卽是色，』色無盡也。譬如壞泡爲水，水卽泡也，非水離泡。夫愛有相畏無相者，不知有相卽無相也。愛無相畏有相者，不知無相卽是相也。是故有相及無相，一切悉在其中矣。覺者名佛，妄卽不生。妄若不生，卽本眞實。」（離微體淨品第二，大藏經卷四五頁一四七）

知此理者，則卽在現象中見本體。寶藏論云：

「譬如有人，於金器藏中，常觀於金體，不覩衆相。雖覩衆相，亦是一金。既不爲相所惑，卽離分別。常觀金體，無有虛謬。喻彼眞人，亦復如是。常觀眞一，不覩衆相。雖覩衆相，亦是眞一。遠離妄想，無有顚倒。住眞實際，名曰聖人。若復有人於金器藏中，常覩衆相，不覩金體。分別善惡，起種種見，而失於金性，便有諍論。喻彼愚夫，亦復如是。常觀色相男女好醜，起種種差別。迷於本性，執著心相。取捨愛憎，起種種顚倒。流浪生死，受種種身。妄想森羅，隱覆眞一。」（本際虛玄品第三，大藏經卷四五頁一四九）

愚人執著現象，以爲眞實；聖人則不執著現象，於現象中卽見眞實。愚人執著現象，卽爲現象所囿；聖人不執著現象，卽與眞實合一。寶藏論云：

「夫離者無身，微者無心。無身故大身，無心故大心。大心故卽周萬物，大身故應備無窮。是以執身爲身者，卽失其大應；執心爲心者，卽失其大智。故千經萬論，莫不說離身心，破彼執著，乃入眞實。譬如金師，銷鑛取金，方爲器用。若執有身者，卽有身礙，身礙故卽法身隱於形殼之中；若執有心者，卽有心礙，心礙故卽眞智隱於念慮之中。故大道不通，妙理沉隱，六神內亂，六境外緣，晝夜惶惶，未有休息。」（離微體淨品第二，大藏經卷四五頁一四七）

又云：

「夫所以言離者，體不與物合，亦不與物離。譬如明鏡，光映萬象；然彼明鏡，不與影合，亦不與體離。又如虛空，合入一切，無所染著。五色不能污，五音不能亂，萬物不能拘，森羅不能雜，故謂之離也。所以言微者，體妙無形，無色無相。應用萬端，而不見其容；含藏百巧，而不顯其功。視之不可見，聽之不可聞，然有恆沙萬德，不常不斷，不離不散，故謂之微也。是以離微二字，蓋道之要也。六入無跡謂之離，萬用無我謂之微。微卽離也，離卽微也。但約彼根事而作兩名，其體一也。」（離微體淨品第二，大藏經卷四五頁一四六）

此聖人修養所用之功夫，及其修養成就時之心理狀態也。

(八)僧肇之般若無知義

在此心理狀態中，聖人之心如明鏡，雖不廢照，而其體自虛。僧肇般若無知論云：

「是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮，無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。然其爲物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎？何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接麤。是以聖智之用，未始暫廢；求之形相，未暫可得。故寶積曰：『以無心意而現行。』放光云：『不動等覺而建立諸法。』所以聖迹萬端，其致一而已矣。是以般若可虛而照，眞諦可亡而知，萬動可卽而靜，聖應可無而爲。斯則不知而自知，不爲而自爲矣。復何知哉？復何爲哉？」（肇論，大藏經卷四五頁一五三）

宋明道學家謂聖人之心，寂然不動，感而遂通，卽用此等意思。不過僧肇此等講法，與

其實藏論中所說現象世界之起源，頗有不能一致之處。依彼所說，現象世界之起源，起於「一念迷」。自邏輯方面言，現象世界既有，卽不可謂爲無；但自形上學方面言，則聖人若無妄念，則其現象世界卽應歸無有，又何有「萬物不能拘，森羅不能雜」之有？關於此點，僧肇未有詳細說明。

【註】僧肇以明鏡喻修養成就之人之心理狀態。莊子亦言「聖人之用心若鏡。」以後宋明道學家，常用此喻。僧肇維摩經注云「夫以道爲道，非道爲非道者，則愛惡並起，垢累滋彰。何能通心妙旨，達平等之道乎？若能不以道爲道，不以非道爲非道者，則是非絕於心，遇物斯可乘矣。所以處是無是是之情，乘非無非非之意。故能美惡齊觀，履逆常順，和光塵勞，愈晦愈明。斯可謂通達無礙平等佛道也。」（卷七）南北朝時，以老莊之學解釋佛學者，多就同有無，合動靜，一人我諸題發揮。而對於莊子之「彌貫是非」之義，則少有談及者。僧肇此段，實就莊子齊物論齊是非之義發揮，以解釋佛經。

(九)道生之頓悟成佛義

與僧肇同學齊名者有道生，高僧傳云：

「竺道生，本姓魏，鉅鹿人，寓居彭城。……幼而穎悟，聰哲若神。……後值沙門竺法汰，遂改俗歸依，伏膺受業。……後與慧叡慧嚴同遊長安，從什公受業，關中僧侶咸謂神悟。……生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然歎曰：『夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。』於是校閱眞俗，研思因果，迺立『善不受報』『頓悟成佛』。又六卷泥洹（涅槃經）先至京師，生剖析經理，洞入幽微。乃說一闡提人皆得成佛。於是大涅槃經，未至此土，孤明先發，獨見忤衆。……俄而大涅槃經至於京都，果稱闡提皆有佛性。……以宋元嘉十一年（西歷四三四）……卒。」（卷第七，大藏經卷五十頁三六六至三六七）

日本宗一乘佛性慧日抄引名僧傳第十（文亦見於名僧傳抄而較簡略）云：「生曰：『稟氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋惟惑果。闡提含生之類，何得獨無佛性？』」（大藏經卷七十頁一三七）一闡提人爲不信佛法之人。一闡提人亦有佛性；「一闡提人皆得成佛」；是人人皆可成佛也。道生以經典之語言文字爲「筌」，必「忘筌取魚」，始可與言道；對「道」能有了悟，即時可以成佛。後來禪宗不注重文字，只注重心悟，正此意也。

道生所立「善不受報」義，其詳不可知。慧遠有明報應論，亦講善不受報義；其

所講或受道生之影響。（陳寅恪先生說）慧遠云：

「推夫四大之性，以明受形之本，則假於異物，託爲同體；生若遺塵，起滅一化。此則慧觀之所入，智刃之所遊也。於是乘去來之自運，雖聚散而非我。寓羣形於大夢，實處有而同無。豈復有封於所受，有係於所戀哉？若斯理自得於心，而外物未悟，則悲獨善之無功，感先覺而興懷。於是思弘道以明訓，故仁恕之德存焉。若彼我同得，心無兩對；遊刃則泯一玄觀，交兵則莫逆相遇；傷之豈唯無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，跡逆而道順，雖復終日揮戈，措刃無地矣。若然者，方將託鼓舞以盡神，運干鉞而成化，雖功被猶無賞，何罪罰之有耶？若反此而尋其運，則報應可得而明；推事而求其宗，則罪罰可得而論矣。嘗試言之，夫因緣之所感，變化之所生，豈不由其道哉？無明爲惑網之淵，貪愛爲衆累之府，二理俱遊，冥爲神用。吉凶悔吝，惟此之動。無用（當作明）掩其照，故情想凝滯於外物；貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封，情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘。有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢，昏於所迷。抱疑長夜，所存惟著。是故失得相推，禍福相襲。惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃必然之數，無所容疑矣。……然則罪福之應，惟其所感。感之而然，故謂之自然。自然者，卽我之影響耳。於夫玄宰，復何功哉？」

（弘明集卷五，大藏經卷五二頁三三）

此以道家之說，與佛家之說，融合言之。所謂報應，即心之所感召。若無心而應物者，則雖有作爲而無所感召，超過輪迴，不受報也。

道生所立「頓悟成佛」義，謝靈運（宋元帝永嘉十年，西曆四三三年，被害，年四十九）述之。謝靈運辯宗論云：

「釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。」（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二四至二二五）

謂釋氏謂聖道甚遠，須積學以至於心中之無明，即所謂累者，完全淨盡，方可使真心之明，纖然出現。此即所謂成佛須用漸修之工夫。此種積學，亦非唯只限本生本世，往往須積許多世之「學」，方可成佛。孔子謂顏淵：「回也其庶乎屢空。」似亦講漸修之工夫。但孔子終以爲「聖道既妙」，能「體無鑒周」，即「理歸一極」，則孔子實主頓悟之修行方法也。（參看本篇第五章第二節）

辯宗論又云：

「有新論道士，以爲寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕？今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏

之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。余謂二談救物之言，道家之唱得意之說，敢以折中自許，竊謂新論爲然。」（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二五）

此「新論道士」，卽指道生。僧佑引陸澄云：「沙門道生執頓悟，謝康樂靈運辯宗述頓悟。」（出三藏記集卷第十二，大藏經卷五五頁八四）故知此所述卽道生之說也。「今去釋氏之漸悟」云云，乃謝靈運對於道生之說之觀察。釋氏雖主積學，然究謂聖道能至，今去其「漸悟」之說，但取其「能至」。又去孔氏「殆庶」之說，但取其「理歸一極」，卽專主頓悟之說也。

至於釋氏所以側重積學，孔氏所以側重頓悟者，辯宗論云：

「二教不同者，隨方應物，所化地異也。大而較之，鑒在於民。華人易於鑒理，難於受教，故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於鑒理，故閉其頓了，而開其漸悟。漸悟雖可至，昧頓了之實；一極雖知寄，絕累學之冀。良由華人悟理無漸而誣道無學，夷人悟理有學而誣道有漸。是故權實雖同，其用各異。」（同上）

中國人善於悟理，故孔氏教人側重頓悟；印度人易於受敎，故釋氏教人側重積學也。此以頓漸之分，歸於華夷之異。

然「寂鑒微妙，不容階級。」所謂「無，」即最高境界者，得即全得，不能分爲部分而逐漸得之。故所謂積學，亦不過爲一種預備工夫；最後仍須一悟乃能得「無」也。在未到此最後一步時，一切工夫，只可謂之爲學，不可謂之爲悟。嚴格言之，實無所謂「漸悟。」謝靈運關於此點，與諸人之辯論，辯宗論詳載之。僧維問曰：

「承新論法師以宗極微妙，不容階級。使夫學者窮有之極，自然之無，有若符契，何須言無也。若資無以盡有者，焉得不謂之漸悟耶？」（同上）

此謂學者窮有之極，則自與「無」合；若與無合，則亦不必言無矣。但當其尙未窮有之時，須「資無以盡有，」豈可不謂之爲有階級之漸悟耶？

謝靈運答云：

「夫累既未盡，無不可得；盡累之弊，始可得無耳。累盡則無，誠如符契；將除其累，要須傍教。在有之時，學而非悟，悟在有表，託學以至。但階級敎愚之談，一悟得意之論矣。」（同上）

累既未盡，則「無」不可得，故須學以盡累。然學非悟，不過學爲悟之預備工夫，悟須「託學以至」耳。

僧維又問曰：

「悟在有表，得不以漸。使夫涉學希宗，當日進其明不？若使明不日進，與不言同。若日進其明者，得非漸悟乎？」（同上）

此謂學若不「日進其明，」則與不學同。學若能「日進其明，」非漸悟而何？

謝靈運答云：

「夫明非漸至，信由教發。何以言之？由教而信，則有日進之功；非漸所明，則無入照之分。然向道善心起，損累生垢伏，伏似無同，善似惡乖。此所務不俱，非心本無累。至夫一悟，萬滯同盡耳。」（同上）

此謂學時所用之工夫，可增進由教所發之信仰。由教所發之信仰，能使心中之「累」減損，使心中之「垢」伏而不動。垢伏「似無，」而實非無。由此而言，「由教而信」亦有日進之功，但不能使心本無累。終須「一悟，」始可「萬滯同盡」也。此得「明」之一悟，乃是「頓」而非「漸。」

僧維三問云：

「夫尊教而推宗者，雖不永用，當推之時，豈可不暫合無耶？若許其暫合，猶自賢於不合，非漸如何？」

（同上）

此謂在學時，雖不能完全窮有，但豈無與「無」暫合之時。若謂可以暫合，則漸合自勝於不合，何以以爲無漸悟耶？

謝靈運答云：

「暫者假也，眞者常也。假知無常，常知無假。今豈可以假知之暫，而侵常知之眞哉？今暫合賢於不合，誠如來言；竊有微證。巫臣諫莊王之日，物賒於己，故理爲情先；及納夏姬之時，己交於物，故情居理上。情理雲互，物己相傾，亦中智之率任也。若以諫日爲悟，豈容納時之惑耶？且南爲聖也，北爲愚也。背北向南，非停北之謂；向南背北，非至南之稱。然向南可以至南，背北非是停北。非是停北，故愚可去矣；可以至南，故悟可得矣。」（同上）

巫臣諫莊王之時，情並未亡，不過暫伏耳；故後又有納夏姬之事也。學之但使「累伏」，卽如此類；若悟則萬累俱盡。累不僅伏，且實滅也。

辯宗論載慧驎又演僧維問：

「『當假知之一合，與眞知同異？』初答：『與眞知異。』驎再問：『以爲何異？』再答：『假知者累伏

故，理暫爲用，用暫在理，不恆其知。眞知者照寂，故理常爲用，用常在理，故永爲眞知。」驎三問：『累不自除，故求理以除累。今假知之一合理實在心，在心而累不去，將何以去之乎？』三答：『累起因心，心觸成累。累恆觸者心日昏，教爲用者心日伏。伏累彌久，至於滅累；然滅之時，在累伏之後也。伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀；伏累之狀，他己異情，空實殊見。殊實空異己他者，入於滯矣；一無有同我物者，出於照也。』」（同上）

此仍謂學但能使累伏，悟則能使累滅。「伏累彌久，至於滅累；然滅之時，在累伏之後，」所謂「悟在有表，」「託學以至，」也。對於「滅累」者，所謂有，無，我，物，之區別，均不存在，而爲一；對於「伏累」者，則空，實，他，己，仍有區別，而爲異。

上文謂謝靈運以爲「明非漸致，信由教發。由教而信，則有日進之功；非漸所明，則無入照之分。」王衞軍難云：

「由教而信，而無入照之分，則是闇信聖人。若闇信聖人，理不關心，政可無非聖之尤，何由有日進之功？」（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二七）

此謂若教但能「生信，」不能「入照，」則只是闇信聖人耳。此等闇信，與對於理之

了解無關。故如果教只能生信，則不惟「無入照之分」，且亦應無「日進之功」矣。

道生答云：

> 「究尋謝永嘉論，都無間然，有同似若妙善，不能不引以爲欣。檀越難旨甚要，切想尋必佳通耳。且聊試略取論意，以伸欣悅之懷。以爲苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧。知不自中，未爲能照耶？」（竺道生答王衞軍書，廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二八）

教能與吾人以知識，可使吾人知「理」。但由此而得之知識，只是知識。由此知識所見之「理」，乃在我之外。卽我僅能知之而不能經驗之，卽不能證之。故教「無入照之分」也。但此等由教而來之知識，吾人可資之以證「理」，所謂「資彼可以至我」，故亦「庸得無功於日進」耶？由道生此書，可見謝靈運對於頓悟之主張，道生完全贊成之。道生且助謝靈運答反對者之辯難。蓋謝靈運所述，實卽道生之說也。

辯宗論又載慧琳爲調和之說曰：

> 「釋云有漸，故是自形者有漸。孔之無漸，亦是自道者無漸。何以知其然耶？中人可以語上，久習可以

移性，孔氏之訓也。一合於道場，非十地之所階，釋家之唱也。如此漸絕文論，一聖詳言，豈獨夷束於教，華拘於理。將恐斥離之辯，辭長於新論乎？」（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二六）

此謂釋氏有頓漸二教，孔氏亦有頓漸二教。此時本已有釋氏有頓漸二教之說，慧遠云：

「晉武都山隱士劉虬說言，如來一化所說，無出頓漸。……又誕公云佛教有二，一頓一漸。……菩提流支言，佛一音以報萬機，判無漸頓，是亦不然。如來雖復一音報萬，隨諸衆生，非無漸頓。自有衆生藉淺階遠，佛爲漸說。或有衆生一越解大，佛爲頓說，寧無頓漸？」（大乘義章卷一，大藏經卷四四頁四六五至四六六）

此即所謂「判教」。此後中國佛學中各宗派，多有其自己對於「判教」之主張。蓋佛教經典，本非一人一時所作，其間不少衝突或不一致之處。中國宗教家既信所有佛教經典，皆爲佛說，故對於其所以有衝突或不一致之原因，設法解釋。大約以爲佛之施教，因時因人不同。故全部佛教，可判爲若干種教，教雖有殊，而不礙佛教真理之爲唯一。此等主張及關於此等主張之辯論，不甚有哲學的興趣，故不多論及之。

(十)當時對於神滅神不滅之辯論

南北朝時，反對佛教之人亦甚多。此反對派多爲儒者及道士。此時反對及擁護佛教之言論，僧佑（卒於梁武帝天監十七年（西曆五一八年），高僧傳卷十一有傳）集爲弘明集，道宣（卒於唐高宗乾封二年（西曆六六七年），宋高僧傳卷十四有傳）續集爲廣弘明集。其反對派所持之辯論，約有六種。僧佑弘明集後序云：

「詳檢俗教，並憲章五經。所尊惟天，所法惟聖。然莫測天形，莫窺聖心。雖敬而信之，猶朦朦不了。況乃佛尊於天，法妙於聖。化出域中，理絕繫表。肩吾猶驚怖於河漢，俗士安得不疑駭於覺海哉？既疑覺海，則驚同河漢。一疑經說迂誕，大而無徵。二疑人死神滅，無有三世。三疑莫見眞佛，無益國治。四疑古無法教，近出漢世。五疑教在戎方，化非華俗。六疑漢魏法微，晉代始盛。以此六疑，信心不樹。」（弘明集卷十四，大藏經卷五二頁九五）

此六疑者，卽當時反對佛教之人所持以攻擊佛教之六種辯論也。此六種辯論中，以第二種爲有哲學的興趣。今略述之。

慧遠云：

「無明爲惑網之淵，貪愛爲衆累之府。二理俱遊，冥爲神用吉凶悔吝，惟此之勤。無用（蓋爲明）掩其照，故情想凝滯於外物。貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封；情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘。有主於善惡，則戀其生而生不絕。」（明報應論，弘明集卷五，大藏經卷五二頁三三）

佛教以爲人死神不滅。蓋人之所以有生而爲人，乃因無明貪愛，迷其本性。無明貪愛不斷，則此身死亡後，仍受他身；此生之後，仍有來生。此所謂生死輪迴也。反對佛教者駁斥此義，以爲人之形與人之神，本爲一體。神不能離形而獨存，故形滅時神卽滅。以神滅論攻擊佛教，晉時卽已有之。慧遠沙門不敬王者論中，論形盡神不滅，先引反對者之言云：

「問曰：……夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無。神雖妙物，故是陰陽之所化耳。旣化而爲生，又化而爲死。旣聚而爲始，又散而爲終。因此而推，故知神形俱化，原無異統。精麤一氣，始終同宅。宅全則氣聚而有靈，宅毀則氣散而照滅。散則反所受於大本；滅則復歸於無物。反覆終窮，皆自然之數耳。孰爲之哉？若令本異，則異氣數合，合則同化；亦爲神之處形，猶火之在木。其生必存，其毀必滅。形離則神散而罔寄，木朽則火寂而靡託，理之然矣。假使同異之分，昧而難明，有無之說，必存乎聚散。聚散，氣變之總名，萬化之生滅。故

莊子曰：人之生，氣之聚，聚則爲生，散則爲死。若死生爲彼徒苦吾又何患？古之善言道者，必有以得之。若果然耶，至理極於一生。生盡不化，義可尋也。」（弘明集卷五，大藏經卷五二頁三一）

此謂若神形是一，則「精粗一氣」，形有則神有，形無則神亦無。若神形本異，則神之處形，亦如火之在木。木無則火無所託；形無則神無所寄。卽神形是一是異，吾人一時不能斷定，而「有無之說，必存乎聚散」，「氣聚爲有，氣散爲無。故吾人之存在，只以一生爲限，生盡卽不存在。所謂「理極於一生，生盡不化」也。慧遠續云：

「答曰：夫神者何邪？極精而爲靈者也。極精則非卦象之所圖，故聖人以妙物而爲言，雖有上智，猶不能定其體狀，窮其幽致。而談者以常識生疑，多同自亂。爲其誣也，亦已深矣。……莊子發玄音於大宗，曰：大塊勞我以生，息我以死。又以生爲人羈，死爲反眞。此所謂知生爲大患，以無生爲反本者也。文子稱黃帝之言曰：形有靡而神不化。以不化乘化，其變無窮。莊子亦云：特犯人之形而猶喜之。若人之形，萬化而未始有極。此所謂知生不盡於一化，方逐物而不反者也。二子之論，雖未究其實，亦嘗傍宗而有聞焉。論者不尋方生方死之說，而惑聚散於一化；不思神道有妙物之靈，而謂精麤同盡，不亦悲乎？火木之喩，原自聖典。失其法統，故幽興莫尋。……請爲論者驗之以實，火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非

後薪，則知指窮之術妙。前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以為神情俱喪，猶覩火窮於一木，謂終期都盡耳。此曲從養生之談，非遠尋其類者也。」（弘明集卷五，大藏經卷五二頁三一至三二）

此謂形神是異。此形盡時，神可傳於異形，猶此薪盡時，火能傳於異薪也。

及齊梁之際，范縝著神滅論。「范縝，字子真，南鄉舞陰人也。」「博通經史，尤精三禮，」「初縝在齊世，嘗侍竟陵王子良。子良精信釋教，而縝盛稱無佛。」（梁書卷四十八本傳）其神滅論曰：

「形者神之質，神者形之用。……神之於質，猶利之於刀，形之於用，猶刀之於利。利之名非刀也，刀之名非利也。然而捨利無刀，捨刀無利，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也。」（梁書本傳，弘明集卷九，大藏經卷五二頁五五）

范縝又自設難云：人有形，木亦有形。但人之形有知，木之形無知，豈非因人於形之外，尚有神耶？答云：

「人之質，質有知也。木之質，質無知也。人之質，非木質也。木之質，非人質也。安在有如木之質，而復有異木之知？」（同上）

人之質本是有知之質；木之質本是無知之質。故人有知而木無知也。又自設難云：人死其形骸卽無知，可見人之形骸，本是無知之質，與木相同，故人實有「如木之質，而有異木之知」此其所以異，豈非因人於形之外，尚有神耶？答云：

「死者有如木之質，而無異木之知；生者有異木之知而無如木之質。……生形之非死形，死形之非生形，區已革矣。安有生人之形骸，而有死人之骨骸哉。」（同上）

死者形骸如木，故無知。生者形骸異木，故有知。死人之形，自是死人之形；因其已死之故，與生人之形骸絕異。不能以死人形骸與木同，遂謂生人之形骸亦與木同也。又自設難云：此死人之骨骸，若非生者之形骸，「則此骨骸，從何而至？」答言「是生者之形骸，變爲死者之骨骸也。」（同上）謂生者之形骸變爲死者之骨骸可；謂死者之骨骸卽是生者之形骸不可。

范縝又以爲「形卽神，」故「手等」「皆是神分。」故「手等有痛癢之知」也。至於「是非之慮，」則「心器所主。」此心器卽是「五藏之心。」

范縝又述其所以主張神滅之動機云：

「浮屠害政，桑門蠹俗。……其流莫已，其病無垠。若知陶甄稟於自然，森羅均於獨化；忽焉自有，恍爾而無；來也不御，去也不追；乘夫天理，各安其性。小人甘其壟畝，君子安其恬素。耕而食，食不可窮也。蠶而衣，衣不可盡也。下有餘以奉其上，上無爲以待其下。可以全生，可以養親，可以爲己，可以爲人，可以匡國，可以霸君，用此道也。」（弘明集卷九，大藏經卷五二頁五七）

佛教以爲生死事大，又以生死輪迴爲苦，故教人修行，脫離生死。若知本無輪迴，生死任其自然，則「小人甘其壟畝，君子安其恬素」，佛教所視爲問題者，自不成問題矣。

梁書范縝傳云：「此論出，朝野諠譁，子良集僧難之，而不能屈。」（梁書卷四十八頁十）

弘明集所載，有蕭琛曹思文之難神滅論。（卷九）又有大梁皇帝勅答臣下神滅論，莊嚴寺法雲法師與公王朝貴書，及公王朝貴六十三人答書，皆擁護皇帝之難神滅論。（卷十）廣弘明集亦載沈約之神不滅義及難范縝神滅義。（卷二十二）亦可見當時人對此問題之注意矣。

第八章　隋唐之佛學上

（一）吉藏之二諦義

隋唐之際有吉藏。續高僧傳曰：

「釋吉藏，俗姓安，本安息人也。祖世避仇移居南海，因遂家於交廣之間，後遷金陵而生藏焉。……聽興皇寺道朗法師講，隨聞領解，悟若天眞。年至七歲，投朗出家。採涉玄猷，日新幽致。凡所諮稟，妙達指歸。」

（卷十一，大藏經卷五十頁五一四）

續高僧傳謂吉藏於唐高祖武德六年（西歷六二三年）卒，年七十五。吉藏曾住會稽嘉祥寺，世稱嘉祥大師。中論百論及十二門論，吉藏均爲製疏。對於所謂三論宗，供獻甚大。惟其學瑣碎已甚，不盡有哲學的興趣，今述其二諦義。

吉藏云：

「叡師中論序云：『百論治外以閑邪，斯文祛內以流滯。大智釋論之淵博，十二門觀之精詣。……若通此四論，則佛法可明也。』師云：此四論雖復名部不同，統其大歸，並爲申乎二諦，顯不二之道。若了於二諦，四論則煥然可領；若於二諦不了，四論則便不明。爲是因緣，須識二諦也。若解二諦，非但四論可明，亦衆經皆了。何以知然？故論云：諸佛皆依二諦說法。……」（二諦章卷上，大藏經卷四五頁七八）

依吉藏，二諦有三種，三重，或三節。吉藏云：

「山門相承，興皇祖述，說三種二諦。第一明說有爲世諦，無爲眞諦。第二明說有說無，二並世諦。說非有非無，不二，爲眞諦。……第三節二諦義。此二諦者，有無二，非有無不二；說二說不二爲世諦，說非二非不二爲眞諦。以二諦有此三種，是故說法必依二諦。凡所發言，不出此三種也。」（二諦章卷上，大藏經卷四五頁九十）

所以需要此三種二諦者，吉藏云：

「此三種二諦，並是漸捨義，如從地架而起。何者？凡夫之人，謂諸法實錄是有，不知無所有。是故諸佛爲說諸法畢竟空無所有。言諸法有者，凡夫謂有，此是俗諦，此是凡諦。賢聖眞知諸法性空，此是眞諦，此是聖諦。令其從俗入眞，捨凡取聖。爲是義故，明初節二諦義也。次第二重明有無爲世諦，不二爲眞諦者，明有

無是二邊，有是一邊，無是一邊。乃至常無常，生死涅槃，並是二邊，以眞俗生死涅槃是二邊故，所以爲世諦；非眞非俗，非生死非涅槃，不二中道，爲第一義諦也。次第三重，二與不二爲世諦，非二非不二爲第一義諦者。前明眞俗生死涅槃，二邊是偏，故爲世諦；非眞非俗，非生死非涅槃，不二中道爲第一義。此亦是二邊，何者？二是偏，不二是中。偏是一邊，中是一邊。偏之與中，還是二邊。二邊故名世諦；非偏非中乃是中道第一義諦也。然諸佛說法，治衆生病，不出此意，是故明此三種三諦也。」（二諦章卷上，大藏經卷四五頁九十至九一）

「問有無表不有無，悟不有無時，爲廢有無，爲不廢耶？」說二諦令人悟不二，當人悟不二時，爲廢二諦，爲不廢耶？吉藏云：

「師解云具有廢不廢義。所言廢者，約謂情邊，卽須廢之。何者？明汝所見有者，並顚倒所感，如瓶衣等，皆是衆生顚倒所感妄想見有……是故須廢也。此則用空廢有。若更著空，亦復須廢。何者？本由有故有空。旣無有，何得有空？……此之空有，皆是情謂，故皆須廢。……何以故？謂情所見，皆是虛妄，故廢之也。又非但廢妄，亦無有實。本有虛，故有實。旣無虛，卽無實。顯淸淨正道。此亦名法身，亦名正道，亦名實相也。然此已拔從來也。何者？從來云，取相煩惱，感六道果報，此須廢。廢六道生死，得如來涅槃。今明有生死可有涅槃，旣無生死，卽無涅槃。無生死，無涅槃。生死涅槃，皆是虛妄。非生死，非涅槃，乃名實相。一往對虛辨實，若無彼虛，卽

無有實也。……何但初節二諦須廢，乃至第三重皆須廢。何以故？此皆謂情，故須廢之也。」（二諦章卷上，大藏經卷四五頁九一至九二）

就此方面言，則三重二諦皆須廢。然就另一方面言之，則三重皆不廢。吉藏云：

「有方便三不廢者，即不壞假名，說諸法實相。不動等覺，建立諸法。……唯假名即實相，豈須廢之？……斯即空有，有空，二不二，不二二，橫豎無礙。故肇師云『欲言其有，有非眞生；欲言其無，事像既形。』又云：『譬如幻化人，非無幻化人；幻化人非眞人也。』……諸法亦爾，故不廢也。」（二諦章卷上，大藏經卷四五頁九二）

如此則與僧肇不眞空義相同。不過吉藏注重在三重二諦皆須廢，此爲大乘空宗之說。此宗之形上學雖與道家異；然其所說實相一切皆非之意，頗與老子言道常無名，莊子主張不知無言之意，在表面上有相同處。故亦爲中國一部分人所喜。

（二）玄奘之成唯識論

及乎唐代，玄奘對於佛學，又有有系統之介紹。玄奘俗姓陳，緱氏人，生於隋末年

十三出家。以唐太宗貞觀三年（西歷六二九）赴印度求法，時年二十六。至貞觀十九年（西歷六四五）歸至長安，於唐高宗麟德元年（西歷六六四）卒。玄奘一生事業，爲介紹世親護法等一派之佛學於中國。自印度返國後，其全部精力皆用於翻譯。實可謂爲佛學之忠實的介紹者。然正因其如此，故其所倡導之宗派中，最少中國人思想之傾向。但其教義極有哲學的興趣。今依玄奘之成唯識論所說，略述其唯識義，以與上所述有中國人思想傾向之佛學相比較。

（1）唯識教雙離空有

依此派所說，衆生皆有我法二執。我執者，執「我」爲實有；法執者，執「法」，卽諸事物，爲實有。唯識教之目的，卽欲破此二執，顯示二空。二空者，我空法空也。成唯識論以爲所謂「我」「法」，「但有假立，非實有性。」所謂「我」及「法」之諸現相，「皆依識所轉變，而假施設。」「識謂了別。」屬於西洋哲學中所謂與物相對之心。識爲能變，「我」「法」爲所變。此能變之識有八。此八種識，又可區分爲三類，卽世親頌所謂「此能變唯三，謂異熟，思量，及了別境識。」異熟卽謂第八識，思量卽謂

第七識，了別境識卽指眼耳鼻舌身意等六識也。

若知「我」「法」爲「依識所轉變而假施設，」「非實有性，」則達二空矣。然「我」「法」所依之識是實有，故亦非一切皆空。窺基云：

「由此內識體性非無，心外我法體性非有。便遮外計離心之境實有，增執；及遮邪見惡取空者，撥識亦無，損減空執。卽離空有說唯識教。有心外法，輪迴生死；覺知一心，生死永棄」（成唯識論述記卷一本，大藏經卷四三頁二四三）

謂離心別有外境存在者，是謂「增執，」謂於事實眞相有所增也。謂識亦不存在者，是謂「減執，」謂於事實眞相有所減也。成唯識論以爲境無識有；所謂「離空有說唯識教也。」然此乃唯識教之第一步說法。究竟言之，識亦係「依他起，」詳下第六目中。

(2)識之四分

成唯識論云：

「然有漏識自體生時，皆似所緣能緣相現。彼相應法，應知亦爾。似所緣相，說名相分。似能緣相，說名

見分。……相見所依自體名事，即自證分。此若無者，應不自憶心心所法。……若細分別，……復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？」（卷二，大藏經卷三一頁十）

漏者煩惱之異名。帶有煩惱之識，即有漏識也。「識謂了別。」故「有漏識自體生時，」必了別其所了別，必有能了別及所了別。能了別即能緣，所了別即其能緣之對象，即所緣也。因有能緣，故有所緣。所緣亦識所變也。此外尚有相分見分所依之識之自體對於其自己之知識，名自證分。自證分即識之自覺。其自覺之自覺，則第四證自證分也。

識能變「我」「法」諸相，「變謂識體轉似二分。」（成唯識論卷一，大藏經卷三一頁一）二分即相分見分也。「依斯二分，施設我法，」此施設即是假施設也。成唯識論云：

「此我法相雖在內識，而由分別似外境現。諸有情類，無始時來，緣此執為實我實法。如患夢者患夢力故，心似種種外境相現，緣此執為實有外境。愚夫所計實我實法都無所有，但隨妄情而施設故，說之為假。內識所變似我似法，雖有而非實我法性，然似彼現，故說為假。外境隨情而施設故，非有如識。內識必依因緣生故，非無如境。」（卷一，大藏經卷三一頁一）

外境非如識之有，內識非如境之無，此所謂離二邊，契中道也。然此亦第一步說法，詳下。

(3)第一能變即阿賴耶識

成唯識論云：

「初能變識，大小乘教名阿賴耶。此識具有能藏所藏執藏義故，謂與雜染互爲緣故，有情執爲自內我故。……此是能引諸界趣生善不善業異熟果故，說名異熟。……此能執持諸法種子令不失故，名一切種。」（卷二，大藏經卷三一頁七至八）

第八阿賴耶識，譯言藏識，因其「具有能藏所藏執藏義。」又名異熟識，因其能引生異熟果故。所謂異熟者，謂變異而熟，異時而熟，異類而熟。異熟果者，此所熟之果，乃其因變異所熟，與其因異時異類也。又名種子識，因此中藏有諸法，即世間及出世間一切事物之種子也。

阿賴耶識中之諸法種子，有謂「皆本性有，不從熏生，由熏習力，但可增長。」（成唯識論卷二，大藏經卷三一頁八）此謂一切種子，阿賴耶識中俱備，非受其餘諸識熏習始有。有

謂「種子皆熏故生。所熏能熏，俱無始有故，諸種子無始成就。種子旣是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻香氣，華熏故生」（同上）如麻本無香氣，以華熏之，乃有。不過此所熏及能熏，皆無始以來卽有，故諸種子亦自無始以來卽成就耳。又有謂種子各有二類：「一者本有，二者始起。」（同上）此卽調和以上二說之說也。

種子又可分爲有漏無漏二類。有漏種子，卽世間諸法之因；無漏種子，卽出世間諸法之因。成唯識論云：

「由此應信有諸有情無始時來有無漏種，不由熏習，法爾成就，後勝進位，熏令增長，無漏法起，以此爲因。無漏起時，復熏成種。有漏法種，類此應知。」（卷二，大藏經卷三一頁九）

阿賴耶識有諸法種子，其餘七識熏之，令其增長。阿賴耶識爲所熏，餘七識爲能熏。成唯識論云：

「如是能熏與所熏識，俱生俱滅，熏習義成，令所熏中種子生長，如熏苣藤，故名熏習。能熏識等，從種生時，卽能爲因，復熏成種。三法展轉，因果同時。如炷生燄，燄生燋炷。亦如蘆束，更互相依。因果俱時，理不傾動。」（卷二，大藏經卷三一頁一十）

如此能熏與所熏互爲因果。有漏種子起有漏法，有漏法復熏有漏種子。無漏種子起無漏法，無漏法復熏無漏種子。前者使人輪迴生死，後者使人生死永棄。不過無漏種子，非人人皆有，故人有種性之不同。有全無無漏種子者，有只有二乘種子者，有有佛無漏種子者。此卽謂非人人皆有佛性，非人人可以成佛。

吾人所見外境，如山河大地等，皆阿賴耶識中種子所變。成唯識論云：

「所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，卽外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如衆燈明，各徧似一。」（卷二，大藏經卷三一頁一十）

阿賴耶識中之共相種子，變爲山河大地。現在之山河大地，亦非一異熟識所變。成唯識論云：「誰異熟識，變爲此相？……現居及當生者，彼異熟識，變爲此界。……諸業同者，皆共變故。」（卷二，大藏經卷三一頁一十）現在之山河大地，乃現居及當生者之異熟識中共相種子所變也。每一「有情」之異熟識，各變一山河大地。但因其爲共相種子所變，故「而相相似。」如衆燈之明，其明似一。

成唯識論云：

「有根身者謂異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處，卽內大種及所造色。有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼。不爾，應無受用他義。此中有義，亦變似根。辯中邊說似自他身五根現故。有義唯能變似依處，他根於己非所用故。似自他身五根現者，說自他識各自變義。故生他地，或般涅槃，彼餘尸骸，猶見相續。」（卷二，大藏經卷三一頁一一）

窺基述記云：「身者總名。身中有根，名有根身。」（卷三本，大藏經卷四三頁三二四）根，眼耳鼻舌身等五根也。有此五根之身，此五根及其所依處，皆異熟識中不共相種所變。吾人所見他人之根所依處，亦吾人異熟識中共相種所變。不然，吾人何能感覺之？有義以爲他人之根，亦吾人之識所變，如辯中邊論所說是也。有義以爲只他人之根之所依處，爲吾人之識所變，因他人之根吾人不能感覺之「於己非所用故」也。辯中邊論所說，只謂自己之識，與他人之識，各自變耳。何以知他人之根之所依處爲吾人之識所變？如生他地或般涅槃者，其尸骸應卽無有；然「其餘尸骸，」吾人「猶見相續。」故知「其餘尸骸，」乃吾人之識所變也。

依此說推之，則某人之根及其所依處，爲其自己之異熟識中之不共相種所變；

吾人所見之某人之根之所依處，或及某人之根，乃吾人之共相種所變。彼之所變與吾人所變，若何能有一致之行為與舉動，此則為一大問題，而成唯識論所未言也。

成唯識論論此阿賴耶識云：

「阿賴耶識，為斷為常？非斷非常，以恆轉故。恆，謂此識無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生施設本故，性堅持種令不失故。轉，謂此識無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故，可為轉識熏成種故。恆言遮斷，轉表非常，猶如暴流，因果法爾。如暴流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來，生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。又如暴流，雖風等擊起諸波浪，而流不斷。此識亦爾，雖遇衆緣起眼識等，而恆相續。又如暴流，漂水下上，魚草等物，隨流不捨。此識亦爾，與內習氣外觸等法，恆相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果，非斷常義。謂此識性無始時來，剎那剎那，果生因滅。果生故非斷，因滅故非常。非斷非常，是緣起理，故說此識，恆轉如流。」（卷三，大藏經卷三一頁一二）

此識恆轉如流，所以漂溺有情，令其輪迴生死也。

（4）第二能變末那識及第三能變前六識

第二能變末那識者，成唯識論云：

「次初異熟能變識後，應辯思量能變識相。是識聖教別名末那。恆審思量，勝餘識故。」（卷四，大藏經卷三一頁一九）

此爲第七識之末那識，「恒審思量所執我相，」（卷四，大藏經卷三一頁二二）故與四種根本煩惱相應。成唯識論云：

「此意（卽末那）任運恆緣藏識，與四根本煩惱相應。其四者何？謂我癡，我見，並我慢，我愛，是名四種。我癡者，謂無明，愚於我相，迷無我理，故名我癡。我見者，謂我執，於非我法，妄計爲我，故名我見。我慢者，謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢。我愛者，謂我貪，於所執我，深生耽著，故名我愛。……此四常起，擾濁內心，令外轉識，恆成雜染。有情由此生死輪迴，不能出離，故名煩惱。」（卷四，大藏經卷三一頁二二）

第三能變前六識者，成唯識論云：

「次中思量能變識後，應辯了境能變識相。此識差別總有六種，隨六根境種類異故。謂名眼識，乃至意識。」（卷五，大藏經卷三一頁二六）

能了境之識有六種，卽眼，耳，鼻，舌，身，意等六識。世親頌云：

「依止根本識，五識隨緣現；或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與

閎絕。」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三七）

成唯識論云：

「根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識爲共親依。五識者，謂前五轉識，種類相似，故總說之。隨緣現言，顯非常起。緣謂作意，根，境，等衆緣，謂五識身內依本識，外隨作意，五根，境，等衆緣和合，方得現前。由此或俱或不俱起，外緣合者，有頓漸故。如水濤波，隨緣多少。此等法喩，廣說如經。由五轉識行相麤動，所藉衆緣，時多不具，故起時少，不起時多。第六意識雖亦麤動，而所藉緣無時不具。由違緣故，有時不起。第七八識，行相微細，所藉衆緣一切時有，故無緣礙，令總不行。」（卷七，大藏經卷三一頁三七）

阿陀那識，譯言執持，卽第八識之別名。第七第八識，無時不在現行之中。眼，耳，鼻，舌，身，等五識，則須衆緣和合，方得現前。意識常現起，惟生於無想天者，得無想定者，得滅盡定者，睡眠者，悶絕者，其意識不起。

上述八識，雖俱名識；但前六識，尤有了別之義。成唯識論云：

「集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義，雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種，起諸

法故。第七名意，緣藏識等，恆審思量爲我等故。餘六名識，於六別境麤動間斷了別轉故。如入楞伽伽他中說：『藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名爲識。』」（卷五，大藏經卷三一頁二四）

心意識三義，雖通於八識；但若就各識特別殊勝處言，則第八名心，第七名意，餘六名識。

「我」及一切諸「法」，皆此三能變所變。此三能變，不但變此似我似法，第二第三能變且執之以爲實有。執似我爲實有，名爲我執；執似法爲實有，名爲法執。成唯識論云：

「然諸我執，略有二種：一者俱生，二者分別。俱生我執，無始時來虛妄熏習內因力故，恆與身俱。不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執爲實我。二有間斷，在第六識，緣識所變五取蘊相，或總或別，起自心相，執爲實我。此二我執，細故難斷。後修道中，數數修習，勝生空觀，方能除滅。分別我執，亦由現在外緣力故，非與身俱。要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。唯在第六意識中有。」（卷一，大藏經卷三一頁二）

又云：

「然諸法執，略有二種：一者俱生，二者分別。俱生法執，無始時來虛妄熏習內因力故，恆與身俱。不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執爲實法。二有間斷，在第六識，緣識所變蘊處界相，或總或別，起自心相，執爲實法。此二法執，細故難斷。後十地中數數修習，勝法空觀，方能除滅。分別法執，亦由現在外緣力故，非與身俱。要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。惟在第六意識中有。」（卷二，大藏經卷三一頁六至七）

第七識執第八識所起之自心相爲實我實法；第六識執識所變之五取蘊相，卽根身等，爲實我，又執識所變蘊處界相，卽山河大地等，爲實法，此二識實二執之所由起也。

又此八種識，不可定言其爲八個各不相干之體，卽不可言其爲定異。亦不可定言其卽爲一體，卽不可言其爲定一。成唯識論云：

「八識自性，不可言定一。行相所依緣相應異故，又一滅時，餘不滅故，能所熏等相各異故，亦非定異。經說八識如水波等無差別故，定異應非因果性故，如幻事等無定性故。如前所說，識差別相，依理世俗，非眞勝義。眞勝義中，心言絕故。如伽他說：心意識八種，俗故相有別，眞故相無別，相所相無故。」（卷七，大藏經卷三一頁三八）

(5)一切唯識

爲破此二執，當知「我」「法」皆「非實有。」成唯識論云：

「前所說三能變識及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故；所變相分，名所分別，見所取故。由此正理，彼實我法，離識所變，皆定非有。離能所取，無別物故，非有實物，離二相故。是故一切有爲無爲，若實若假，皆不離識。唯言爲遮離識實物，非不離識心所法等。或轉變者，謂諸內識轉似我法外境相現。此能轉變，卽名分別。虛妄分別，爲自性故，謂卽三界心及心所。此所執境，名所分別。卽所妄執實我法性，由此分別，變似外境，假我法相。彼所分別實我法性，決定皆無。前引教理，已廣破故。是故一切皆唯有識。虛妄分別，有極成故。唯既不遮不離識法，故眞空等亦是有性。由是遠離增減二邊，唯識義成，契會中道。」（卷七，大藏經卷三一頁三八至三九）

所謂唯識者，謂識外無物。「唯言爲遮離識實物。」「離識實物，」「決定皆無。」至於「不離識法，」則「亦是有性，」此唯識義所以爲「遠離增減二邊，契會中道」也。

不達唯識義者，對於此立論，可有種種疑難。成唯識論皆爲解答。其中有哲學的

興趣者，茲分述之。

外人問：

「若唯內識似外境起，寧見世間情非情物，處，時，身，用，定不定轉？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「如夢境等，應釋此疑。」（同上）

窺基述記云：「外人難辭：若唯內識無心外境，如何現見，世間非情物，處，時，二事決定；世間有情身，及非情用，二事不決定轉。此中言總意顯，處，時，用，三是非情，身是有情。此依二十論據理而言，四事皆通。」（卷七末，大藏經卷四三頁四百九十）二十論者，唯識二十論。其中二十頌，亦世親所作；釋二十頌之論，亦護法所作。成唯識論中，此問答極簡，詳在唯識二十論中。彼中謂外人謂若唯有識，而無心外境，則有四種困難，不易解釋。四種困難者，唯識二十論云：

「何因此識有處得生，非一切處？何故此處有時識起，非一切時？同一處時，有多相續，何不決定隨一識生？如眩瞖人見髮蠅等，非無眩瞖有此識生。復有何因，諸眩瞖者所見髮等無髮等用；夢中所得飲食刀

杖毒藥衣等無飲等用；尋香城等無城等用？餘髮等物，其用非無。若實同無色等外境，唯有內識似外境生，定處，定時，不定相續，有作用物，皆不應成。」」（唯識二十論，大藏經卷三一頁七四）

第一難謂吾人普通常識，以爲心外有境。如見某山，此山乃離識實有。故唯到此山處，方見此山；非於一切處，皆能見此山。此所謂處定也。如謂某山是識所現，則何故吾人之識只現此山於一處，不現於一切處耶？何故現此山之識，「有處得生，非一切處」耶？第二難謂吾人普通常識，以某山爲離識實有，故只於到此山處之時，方見此山。此所謂時定也。若謂此山是識所現，則何故吾人之識只現此山於一時，不現於一切時耶？何故「此處有時識起，非一切時」耶？第三難謂如有一身，（卽相續。窺基述記云：「言相續者，有情異名。前蘊始盡，後蘊即生；故言相續。」）其眼眩翳，見有虛假髮蠅等。此虛假髮蠅，非識外實境；故唯眼眩翳者見之，眼不眩翳者不見也。此所謂「決定隨一識生」也。若吾人普通所謂外境，亦非識外實境，則何故非有人見之，有人不見之，如眼眩翳者所見之虛妄髮蠅等耶？第四難謂眼眩翳者所見髮等，無髮等用。夢中所見之物，亦無其用。「尋香城」乃幻術所現之城，亦無城用。但一般人所見之髮城等，因係心外實物，故能各

有其用。若此髮城等亦非心外實物，則何不同於眼眩翳者所見之虛假髮蠅及尋香城等亦無實用耶？故總之「若實同無色等外境，唯有內識，似外境生，則定處定時，不定相續，有作用物，皆不應成。」

唯識二十論中，答上四難云：

「如夢中雖無實境，而或有處見有村園男女等物，非一切處。卽於是處或時，見有彼村園等，非一切時。由此雖無離識實境，而處時定非不得成。說如鬼言顯如餓鬼。河中膿滿，故名膿河。如說酥瓶，其中酥滿。謂如餓鬼，同業異熟多身共集，皆見膿河，非於此中定唯一見。等言顯示或見糞等，及見有情執持刀杖，遮捍守衞，不令得食。由此雖無離識實境，而多相續不定義成。又如夢中境雖無實，而有損失精血等用。由此雖無離識實境，而有虛妄作用義成。如是且依別別譬喻，顯處定等四義得成。」（同上）

夢中雖無心外實境，而亦可於某處某時見某村園，非於一切處一切時見此村園。可見「雖無離識實境，而處時定非不得成。」又如衆餓鬼，因其業同，故皆見河爲膿河而不可飲，並非只一餓鬼見餘不見也。可見「雖無離識實境，而多相續不定義」亦可成。又「譬如夢中夢兩交會，境雖無實，而男有損精，女有損血等用，」（窺基述記）可

見「雖無離識實境，而有虛妄作用義」亦可成立。故總之，「雖無離識實境，而處定等四義皆成。」

外人又問：

「若諸色處，亦識爲體，何緣乃似色相顯現，一類堅住，相續而轉？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「名言熏習勢力起故，與染淨法爲依處故。謂此若無，應無顛倒，便無雜染，亦無淨法。是故諸識，亦似色現。」（同上）

此問謂若諸色處，卽所謂客觀世界者，亦以識爲體，則何故能「一類堅住」耶？窺基云：「一類者，是相似義。前後一類，無有變異，亦無間斷，故名堅住。天親云：『多時住故，卽此說名相續而轉。』一類堅住，卽是相續而轉。」（述記卷七末，大藏經卷四三頁四九二）窺基又釋此答云：

「謂由無始名言熏習，住在身中。由彼勢力，此色等起，相續而轉。……由元迷執色等境，故生顛倒等。色等若無，應無顛倒。顛倒，卽諸識等緣此境色，而起妄執，名爲顛倒。此識等顛倒無故，便無雜染。雜染卽是

煩惱業生，或顚倒體卽是煩惱業生。此等無故，便無二障雜染。二障雜染無故，無漏淨亦無，無所斷故，何有清淨？」（同上）

外人又問：

「色等外境，分明現證現量所得，寧撥爲無？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「現量證時，不執爲外，後意分別，妄生外想。故現量境，是自相分，識所變故，亦說爲有。意識所執外實色等，妄計有故，說彼爲無。又色等境，非色似色，非外似外，如夢所緣，不可執爲是實外色。」（同上）

此問謂色等外境，乃現量所得，豈得謂爲無耶？答言，現量所得，乃純粹經驗，現量並不以其所得爲外；意識加以分別，乃以之爲外耳。現量所得，乃是識之相分，亦說爲有；惟意識所執外實色等，乃爲無也。

外人又問：

「若覺時色，皆如夢境，不離識者。如從夢覺，知彼唯心。何故覺時，於自色境，不知唯識？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「如夢未覺，不能自知。要至覺時，方能追覺。覺時境色，應知亦爾。未眞覺位，不能自知。至眞覺時，亦能追覺。未得眞覺，恆處夢中。故佛說爲生死長夜。由斯未了色境唯識。」（同上）

莊子亦云「且有大覺，而後覺此大夢也。」不過莊子所說之夢覺後，僅覺是非分別等之爲虛立。此所說之夢覺後，則覺一切事物，皆爲虛幻。

外人又問：

「外色實無，可非內識境。他心實有，寧非自所緣？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一，頁三九）

答：

「誰說他心非自識境？但不說彼是親所緣。謂識生時無實作用，非如手等親執外物，日等舒光親照外境，但如鏡等似外境現，名了他心，非親能了。親所了者，謂自所變。故契經言：無有少法，能取餘法。但識生時，似彼相現，名取彼物。如緣他心，色等亦爾。」（同上）

此難謂縱令外色實無，然他人之心則實有。而他人之心，亦非吾人之識所變也。吾人之識，能「緣」他心，即吾人之識，能以他心爲對象而知之，則吾人之識，實亦能「緣」

其自身之外之對象也。答言，他心實可爲自識之對象，卽自識實能以他心爲所緣；但非其「親所緣」耳。自識「緣」他心時，非能如手之親執外物，如日光之親照外境；但自識如鏡，他心如鏡中之影，此卽名了他心，非親能了也。窺基述記云：「解深密言，無有少法，無少實法，能取餘法。餘者，心外實法也。非自實心能取他實心，但識生時心似彼他心相現，名取他心也。……緣他相分色，自身別識所變色等亦爾。」（卷七末，大藏經卷四三頁四九四）不惟他心不能爲自識親所緣，卽他心相分亦爾。自身之某一識，只能以其自己之相分爲其親所緣。卽自身某一識外之別識，及其所變色，亦不能爲某一識之親所緣。

外人又問：

「旣有異境，何名唯識？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「奇哉固執，觸處生疑！豈唯識教但說一識？……若唯一識，寧有十方凡聖尊卑因果等別？誰爲誰說？何法何求？」（同上）

此問謂既許自識外有非自識所變之他識，是於自識外另有異境也。「既有異境，何名唯識？」答言唯識教本不只說一識，吾人之識之外本許有他人之識。若只有一識，則何有凡聖尊卑之別。無聖則誰爲說法；無凡則法爲誰說？

外人又問：

「若唯有識，都無外緣，由何而生種種分別？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「頌曰：由一切種識，如是如是變。以展轉力故，彼彼分別生。論曰：此頌意說雖無外緣，由本識中有一切種轉變差別，及以現行八種識等展轉力故，彼彼分別而亦得生；何假外緣，方起分別？諸淨法起，應知亦然，淨現行爲緣生故。」（同上）

阿賴耶識，有染淨種子。染法種子，自能生染法；淨法種子，自能生淨法。阿賴耶識能生諸法，諸法還「熏」阿賴耶識。故成唯識論云：「攝大乘說，阿賴耶識與雜染法，互爲因緣。如炷與燄，展轉生燒。又如束蘆，互相依住。唯依此二，建立因緣。所餘因緣，不可得故。」（卷二，大藏經卷三一頁八）染法如此，淨法亦然。淨種能起現行淨法，現行淨法還與淨

種爲緣。故識中本身因緣，已能生一切，何需識外之外緣？卽有情之生死相續，亦「由內因緣，不待外緣，故唯有識。」

(6)三性，三無性，眞如

三性者：(一)徧計所執性，(二)依他起性，(三)圓成實性。成唯識論云：

「三種自性，皆不遠離心心所法。謂心心所及所變現，衆緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法有無，一異，俱不俱等，如空華等，性相都無，一切皆名徧計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等眞性，名圓成實。是故此三不離心等。」（卷八，大藏經卷三一頁四六）

諸法皆「衆緣所引，自心心所，虛妄變現，猶如幻事，陽燄，夢境，鏡像，光影，谷響，水月，變化所成，非有似有。」（同上）此等諸法皆屬依他起性。不知此諸法之實是衆緣所引，虛妄變現，卽於諸法，不「如實知」之妄執之爲實我實法。此我法二執，皆屬徧計所執性。若知諸法之實是衆緣所引，虛妄變現，卽於諸法「如實知」之，則我法俱空。此二空所顯諸法實相，識等眞性，卽屬圓成實性。

三無性者：(一)相無性，(二)生無性，(三)勝義無性。成唯識論云：

「依此初徧計所執立相無性；由此體相畢竟非有，如空華故。依次依他立生無性；此如幻事，託衆緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。依後圓成實立勝義無性；謂卽勝義，由遠離前徧計所執我法性故，假說無性，非性全無。」（卷九，大藏經卷三一頁四八）

此三性中，前一性是眞無；後二性但「假說無性」。成唯識論云：

「後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益妄執實有我法自性，此卽名爲徧計所執。爲除此執，故佛世尊於有及無，總說無性。」（同上）

故三無性說非了義。成唯識論云：

「諸契經中說無性言，非極了義，諸有智者，不應依之。」（同上）

心及心所，亦屬依他起性。成唯識論云：

「衆緣所生心心所體及相見分，有漏無漏，皆依他起。依他衆緣，而得起故。」（卷八，大藏經卷三一頁四六）

惟其如此，故成唯識論云：

「諸心心所，依他起故，亦如幻事，非眞實有。爲遣妄執，心心所外實有境故，說唯有識。若執唯識眞實

有者，如執外境，亦是法執。」（卷二，大藏經卷三一頁六）

心及一切諸法，皆依他起。此卽心及諸法之實在狀況，實在性質，卽所謂諸法實性也。不知此諸法實性，而執諸法以爲實有，卽是徧計所執。知此諸法實性，卽入圓成實。

此諸法實性，卽名眞如。成唯識論云：

「眞謂眞實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂此眞實於一切位，常如其性，故曰眞如。卽是湛然不虛妄義。亦言顯此復有多名，謂名法界，及實際等。」（卷九，大藏經卷三一頁四八）

又云：

「空無我所顯眞如，有無俱非，心言路絕，與一切法，非一異等。是法眞理，故名法性。……遮撥爲無，故說爲有。遮執爲有，故說爲空。勿謂虛幻，故說爲實。理非妄倒，故名眞如。不同餘宗，離色心等，有實常法，名曰眞如。」（卷二，大藏經卷三一頁六）

又云：

「七眞如者：一流轉眞如，謂有爲法流轉實性。二實相眞如，謂二無我所顯實性。三唯識眞如，謂染淨法唯識實性。四安立眞如，謂苦實性。五邪行眞如，謂集實性。六淸淨眞如，謂滅實性。七正行眞如，謂道實

性。」（卷八，大藏經卷三一頁四六）

眞如卽是諸法實性。故有爲流轉等實性，亦是眞如。

（7）轉識成智

上文謂不知諸法實性而執諸法以爲實有，卽是徧計所執。知諸法實性，卽入圓成實。此知非僅知識之知。蓋吾人雖知識上可知諸法唯識，而實際上仍多執諸法爲實有。蓋我法二執，在吾人心中根深蒂固，故須用修行方法，方能「悟入唯識。」依何修行方法，方能「悟入唯識？」此方法有五階段，成唯識論云：

「何謂悟入唯識五位？一資糧位，謂修大乘順解脫分。二加行位，謂修大乘順決擇分。三通達位，謂諸菩薩所住見道。四修習位，謂諸菩薩所住修道。五究竟位，謂住無上正等菩提。云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩於識相性資糧位中，能深信解。在加行位，能漸伏除所取能取，引發眞見。在通達位，如實通達。修習位中，如所見理，數數修習，伏斷餘障。至究竟位，出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。」（卷九，大藏經卷三一頁四八）

在第一「資糧位」中，修行者僅對於唯識之義，能深信解而已，尚不能伏除能取所

取之二取。成唯識論云：

「二取習氣，名彼隨眠，隨逐有情，眠伏藏識，或隨增過，故名隨眠。即是所知煩惱障種。煩惱障者，謂執徧計所執實我薩迦耶（我及我所）見而爲上首百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱，此皆煩惱有情身心，能障涅槃名煩惱障。所知障者，謂執徧計所執實法薩迦耶見而爲上首見疑無明愛恚慢等，覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。」（同上）

因有能取所取二取，故生煩惱所知二障。有能取而執之以爲實我，即生煩惱障；有所取而執之以爲實法，即生所知障。

在「加行位」中，修行者尋思名義，自性，差別，等四種法，皆「假有實無」「皆自心變，假施設有，實不可得。」於是知「無所取。」於此更進，則知「既無實境，離能取識。寧有實識，離所取境，所取能取相待立故。」於是「發上如實智，印二取空，立世第一法。」如實智者，即對於諸法有如實之知識也。此「世第一法，雙印空相」成唯識論云：

「皆帶相故，未能證實。故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識眞勝義性，以彼空有二相

未除帶相觀心有所得故，非實安住惟識真理；彼相滅已，方實安住。」（卷九，大藏經卷三一頁四九）

此世第一法，亦只爲「世」第一法。因修行者於此猶以爲有空相；猶於「現前安立少物，謂是唯識真勝義性。」依現在哲學術語說之，此際仍有主觀客觀之區別，對於唯識真勝義性，仍只可謂爲知之，而不可謂爲「住」之。

修行者至「通達位」時，成唯識論云：

「若時菩薩於所緣境無分別智都無所得，不取種種戲論相故，爾時乃名實住唯識真勝義性，卽證真如。智與真如平等平等，俱離能取所取相故。能所取相，俱是分別，有所得心戲論現故。」（同上）

至此，則「實住唯識真勝義性」而「證真如」矣。此於修行究竟，大端已得。惟尚須加修治琢磨之功耳。

修行者至「修習位」時，成唯識論云：

「菩薩從前見道起已，爲斷餘障，證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取能取，故說無得及不思議；或離戲論說爲無得，妙用難測名不思議。……依謂所依，卽依他起，與染淨法爲所依故。染謂虛妄徧計所執；淨謂真實圓成實性。轉謂二分轉捨轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麤重，故能轉捨依他

起上徧計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱，得大涅槃；轉所知障，證無上覺。成立唯識，意爲有情證得如斯二轉依果。或依即是唯識眞如，生死涅槃之所依故。愚夫顛倒，迷此眞如，故無始來，受生死苦。聖者離倒，悟此眞如，便得涅槃，畢究安樂」（卷九，大藏經卷三一頁五十至五一）

此即修行之最後結果也。

至於「究竟位」者，成唯識論云：

「前修習位所得轉依，應知即是究竟位相。此謂此前二轉依果，即是究竟無漏界攝。諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。界是藏義，此中含容無邊希有大功德故。或是因義，能生五乘世出世間利樂事故。」（卷十，大藏經卷三一頁五七）

此時八識皆轉爲智。此時識皆爲無漏識。無漏識亦爲能變；諸種佛身佛土，爲其所變。成唯識論云：

「此諸身土，若淨若穢，無漏識上所變現者，同能變識，俱善無漏。純善無漏因緣所生，是道諦攝，非苦集故。」（卷十，大藏經卷三一頁五八）

識中本有有漏無漏，即染法淨法二類種子。佛身佛土，即依無漏種子而另成一世界

也。

(三)法藏之金師子論

由上所述，可知玄奘所介紹之唯識義中，頗有與中國人思想之傾向不相合者。以外界爲吾人之識所現，而吾人之識，亦係「依他起」，此如西洋哲學中休謨之說，乃極端主觀的唯心論，與常識極相違之說也。上述僧肇之不真空義，亦以諸法「如幻化人」，然其主要意思，在於證明「非無幻化人」。玄奘所述之唯識義之主要意思，則在於證明「幻化人非真人」。主要意思不同，故其所注重亦異也。修行者成佛後，玄奘所述雖亦不否認其活動；然對於此點，未多言及，蓋亦非其所注重也。又謂只有一部分人有佛無漏種子。如此則非人人皆有佛性，人人皆可成佛矣。雖亦可謂識亦「依他起」，其中種子，亦應依他起，故非一成不變者；然至少並世之人成佛之可能不同。其所說修行必有一定的階段，亦主漸修，不主頓悟也。

在當時，即有不以玄奘所講佛學爲然者，如法藏其著者也。法藏字賢首，姓康。本

康居人，其祖父歸化中國。法藏於唐貞觀十七年，生於長安。曾參加玄奘譯經事業；後以與玄奘「見識不同而出譯場。」（宋高僧傳卷第五，大藏經卷五十頁七三二）後即發揮杜順和尚及智儼之說，立華嚴宗。宋高僧傳云：

「藏為則天講新華嚴經，至天帝網義十重玄門，海印三昧門，六相和合義門，普眼境界門，此諸義章皆是華嚴總別義網，帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金獅子為喻，因撰義門，徑捷易解，號金師子章，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。」（同上）

今亦以法藏金師子章為綱領，以敍述華嚴宗中之哲學，以法藏所代表者。

（1）「明緣起」

金師子章列有十門，所謂十門者，「初明緣起，二辨色空，三約三性，四顯無相，五說無生，六論五教，七勒十玄，八括六相，九成菩提，十入涅槃。」（金師子章，大藏經卷四五頁六六三）「明緣起」者，金師子章云：

「謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有師子相起。起但是緣，故名緣起。」（大藏經卷四五頁六六三）

此以金喻本體，師子喻現象。本體世界，法藏名之為「理法界」；現象世界，法藏名之

為「事法界。」（華嚴義海百門緣生會寂門入法界條，大藏經卷四五頁六二七）本體卽所謂「自性清淨圓明體。」「卽是如來藏中法性之體，從本已來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨；性體偏照，無幽不燭，故曰圓明。」（修華嚴奧旨妄盡還原觀顯一體門，大藏經卷四五頁六三七）本體如水，現象如波。水中之波，卽現象世界中諸事物也。金師子之所以成，金為因，工匠之製作為緣。現象世界中諸事物，皆因緣和合，方能生起，所謂緣起也。

（2）「辨色空」

「辨色空」者，金師子章云：

「謂師子相虛，唯是眞金，師子不有，金體不無，故名色空。又復空無自相，約色以明。不礙幻有，名為色空。」（大藏經卷四五頁六六三至六六四）

現象世界中諸事物皆是幻像，故名「色空。」此卽是空，非絕無諸事物之空也。華嚴還原觀云：

「謂塵無自性，卽空也；幻相宛然，卽有也。良由幻色無體，必不異空；眞空具德，徹於有表。觀色卽空，成大智而不住生死；觀空卽色，成大悲而不住涅槃。以色空無二，悲智不殊，方為眞實也。寶性論云：「道前菩

薩，於此眞空妙有，猶有三疑：一者，疑空滅色，取斷滅空；二者，疑空異色，取色外空；三者，疑空是物，取空爲有。」今此釋云色是幻色，必不礙空；空是眞空，必不礙色。若礙於色，卽是斷空；若礙於空，卽是實色。」（示三性門，大藏經卷四五頁六三八）

所謂空者，非絕無諸事物之「斷滅空」，亦非諸事物以外另有之「色外空」，空亦非另是一物，若然，則空爲有矣。金師子章以爲幻有是幻，因之言色空。所謂空者，卽指此耳。故曰「空無自相，約色以明」也。

（3）「約三性」

「約三性」者，金師子章云：

「師子情有，名爲徧計。師子似有，名曰依他。金性不變，故號圓成。」（大藏經卷四五頁六六四）

現象世界中諸事物，皆須因緣和合，方能生起。但是幻相似有，本無自性，故曰依他，此卽成唯識論所說之依他起性。現象世界中諸事物，本是似有，而世俗妄情執之爲實有，故「名爲徧計」，此卽成唯識論所說之徧計所執性。至眞心本體，常恒不變，乃圓成實性也。此所說圓成實性，與成唯識論所說不同。蓋成唯識論只言一切法皆依他

起;識亦依他起。此一切法及識皆依他起之實在性質卽名圓成實性。此則以常恒不變之真心本體爲圓成實性也。

(4)「顯無相」

「顯無相」者,金師子章云:

「謂以金收師子盡,金外更無師子相可得,故名無相。」(大藏經卷四五頁六六四)

華嚴義海百門云:

「觀無相者,如一小塵圓小之相,是自心變起,假立無實,今取不得。則知塵相虛無,從心所生,了無自性,名爲無相。」(緣生會寂門觀無相條,大藏經卷四五頁六二七)

現象世界中諸事物,本是真心所現幻有。若就其爲幻而言,則有卽非有,可謂爲無相。

(5)「說無生」

「說無生」者,金師子章云:

「謂正見師子生時,但是金生,金外更無一物。師子雖有生滅,金體本無增減,故曰無生。」(大藏經卷四五頁六六四)

華嚴義海百門云：

「達無生者，謂塵是心緣，心爲塵因。因緣和合，幻相方生。由從緣生，必無自性。何以故？今塵不自緣，必待於心；心不自心，亦待於緣。由相待故，則無定屬緣生。以無定屬緣生，則名無生。非去緣生，說無生也。」（緣生會寂門達無生條，大藏經卷四五頁六二七）

「塵是自心現。由自心現，卽與自心爲緣。由緣現前，心法方起。」（華嚴義海百門緣生會寂門明緣起條，大藏經卷四五頁六二七）心必有對境，方可自起心法。故由塵之緣現前，心法，卽普通所謂心理諸現象者，方起；故塵是心緣。而「塵是自心現」，故心是塵因也。現象世界中諸事物，皆待因緣和合，方能生起。由有待，故緣生無定。緣生無定，故曰無生。然金師子章所說，與此稍異。金師子章謂現象世界中諸事物，本爲幻有；就其爲幻而言，則有卽非有，故生卽無生也。

（6）「論五教」

「論五教」者，金師子章云：

「一師子雖是因緣之法，念念生滅，實無師子相可得，名愚法聲聞教。二卽此緣生之法，各無自性，徹

底唯空名大乘始教。三、雖復徹底唯空，不礙幻有宛然。緣生假有，二相雙存，名大乘終教。四、即此二相，互奪兩亡，情僞不存，俱無有力。空有雙泯，名言路絕，棲心無寄，名大乘頓教。五、即此情盡體露之法，混成一塊。繁興大用，起必全眞；萬象紛然，參而不雜。一切即一，皆同無性；一即一切，因果歷然。力用相收，卷舒自在，名一乘圓教。」（大藏經卷四五頁六六四至六六五）

此所謂判教也。華嚴宗之判教，將佛教中諸派別整齊排比，使其在一整個的系統中，皆自有相當之地位，使諸派別所說之義理，均爲一整個的眞理之一方面。愚法聲聞教，即所謂小乘法也。華嚴還原觀云：

「由塵相體無徧計，即是小乘法也；由塵性無生無滅，依他似有，即是大乘法也。」（示三徧門，大藏經卷四五頁六三八）

就上所說三性言之，小乘法指出徧計所執性之爲徧計所執性，謂此師子念念生滅，令人不執師子爲實有。大乘法指出依他起性之爲依他起性，謂此念念生滅之師子，「本無自性，徹底唯空。」然此不過大乘始教而已。更須令人知師子雖爲幻有，然有亦無礙，所謂「緣生假有，二相雙存。」雖講空而仍不廢有，此乃大乘終教也。然若專

就師子之幻有之爲幻而言，則空「奪」有；若專就師子之幻有之爲有而言，則有「奪」空。如此，「互奪兩亡，俱無有力，空有雙泯。」令人亦不知有，亦不知有空，所謂「名言路絕，棲心無寄」。此乃大乘頓教。然又須知此眞心之體，包羅萬象，所謂「用則波騰鼎沸，全眞體以運行；體卽鏡淨水澄，舉隨緣而會寂。若曦光之流采，無心而朗十方；如明鏡之端形，不動而呈萬像。」（華嚴義海百門種智普耀門，大藏經卷四五頁六百三十）現象世界中每一事物，皆是眞心之全體。華嚴義海百門云：

「且如見山高廣之時，是自心現作大，非別有大；今見塵圓小之時，亦是自心現作小，非別有小。今由見塵，全以見山高廣之心而現塵也。」（緣融任運門通大小條，大藏經卷四五頁六百三十）

此所謂「起必全眞」也。惟其如此，故「一卽一切，一切卽一」也。謂一卽一切，卽一有力而收一切；謂一切卽一，卽一切有力而收一。華嚴義海百門云：

「明卷舒者，謂塵無性，舉體全徧十方，是舒；十方無體，隨緣全現塵中，是卷。經云：『以一佛土滿十方，十方入一亦無餘。』今卷則一切事於一塵中現；若舒，則一塵徧一切處。卽舒常卷，一塵攝一切；故卽卷常舒，一切攝一塵；故是爲卷舒自在也。」（緣融任運門明卷舒條，大藏經卷四五頁六三一）

令人知此義者，即一乘圓教也。

(7)「勒十玄」

「勒十玄」者，金師子章云：

「一，金與師子，同時成立，圓滿具足名同時具足相應門。二，若師子眼收師子盡，則一切純是眼；若耳收師子盡，則一切純是耳。諸根同時相收，悉皆具足，則一一皆雜，一一皆純，為圓滿藏名諸藏純雜具德門。三，金與師子，相容成立，一多無礙；於中理事，各各不同，或一或多，各住自位；名一多相容不同門。四，師子諸根，一一毛頭，皆以金收師子盡。一一徹徧師子眼，眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身。自在成立，無障無礙；名諸法相即自在門。五，若看師子，唯師子無金，即師子顯金隱。若看金，唯金無師子，即金顯師子隱。若兩處看，俱隱俱顯。隱則祕密，顯則顯著；名祕密隱顯俱成門。六，金與師子，或隱或顯，或一或多，定純定雜，有力無力，即此即彼，主伴交輝，理事齊現，皆悉相容，不礙安立，微細成辦；名微細相容安立門。七，師子眼耳支節，一一毛處，各有金師子；一一毛處師子，同時頓入一毛中。一一毛中，皆有無邊師子；又復一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。如是重重無盡，猶天帝網珠；名因陀羅網境界門。八，說此師子，以表無明；語其金體，具彰眞性；理事合論，況阿賴識；令生正解；名託事顯法生解門。九，師子是有為之法，念念生滅，剎那之間，分為三際，謂過

去現在未來。此三際各有過現未來；總有三三之位，以立九世，卽束爲一段法門。雖則九世，各各有隔，相由成立，融通無礙，同爲一念。名十世隔法異成門。十金與師子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。說事說理，有成有立，名唯心迴轉善成門。」（大藏經卷四五頁六六五至六六六）

現象世界中每一事物，皆是眞心全體。由此而言則師子亦眞心全體也。故「金與師子，同時成立，圓滿具足，名同時具足相應門。」

「一卽一切，一切卽一。」「理不礙事，純恒雜也；事恒全理，雜恒純也。由理事自在，純雜無礙也。」（華嚴義海百門鎔融任運門明純雜錄，大藏經卷四五頁六百三十）現象世界中，每一事物，皆是眞心全體，卽每一事皆是全理也。就師子眼是眞心全體之一點而言，則可謂師子眼是一切，則師子眼爲雜；亦可謂一切皆是師子眼，則師子眼爲純。如此，「一一皆雜，一一皆純，」一一皆爲「圓滿藏，」「名諸藏純雜具德門。」

眞心爲一，現象爲多。就一方面言，每一現象皆爲眞心全體所現，則一卽多，多卽一，所謂「一全是多，方名爲一；又多全是一，方名爲多。多外無別一，明知是多中一；一外無別多，明知是一中多。良以非多，然能爲一多；非一，然能爲多一。」（華嚴義海百門鎔融任

還門」一多條，大藏經卷四五頁六百三十）然若就另一方面言，則現象自是現象。金是理，師子是事；金是一，師子是多。「各住自位，」卽各自有其地位。一多雖相容無礙，而自有不同，故「名一多相容不同門。」

自一方面言，現象世界中，每一事物，皆爲真心全體所現，所謂一卽一切，一切卽一。「耳卽鼻，鼻卽舌。」但自又一方面言，每一事物只是每一事物，耳只是耳，鼻只是鼻，「自在成立，無障無礙，」故「名諸法相卽自在門。」此與「一多相容不同門，」同注意於各現象之各有自相；但彼就真心與現象之異說，此就各現象之異說。

吾人若注意於現象世界中諸事物，則事物顯而本體隱；吾人若注意於本體，則本體顯而事物隱，此「名祕密隱顯俱成門。」

然則本體與事物，或一或多，或純或雜，或有力或無力，或爲此或爲彼，或爲主或爲件。主件者華嚴還原觀云：「謂以自爲主，望他爲件；或以一法爲主，一切法爲件；或以一身爲主，一切身爲件。」（超六觀門，大藏經卷四五頁六百四十）若吾人注意於師子，則師子卽爲主，其餘一切皆爲件也。雖有如此不同，而皆互不相礙，此「名微細相容安立門。」

現象世界中，每一事物，皆是真心全體所現。真心包羅一切事物；故現象世界中，每一事物，亦包羅一切事物。此一事物，不但包羅一切事物，並且將每一事物中所包羅之一切事物亦包羅之。彼每一事物中所包羅之一切事物，亦各各包羅一切事物，所謂「一一毛中，皆有無邊師子；又復一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。」宋高僧傳謂法藏「又爲學不了者設巧便，取鑑十面，八方安排，上下各一，相去一丈餘，面面相對，中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光，學者因曉刹海涉入無盡之義。」（卷第五，大藏經卷五十頁七三二）蓋每一鏡中，不止有彼鏡之影，且有彼鏡中之影之影也。因陀羅網爲一珠網，每一珠中現一切珠，又現一切珠中之一切珠，如是重重無盡，此「名因陀羅網境界門」。

說師子以喻現象，卽真心之生滅門；說金體以喻本體，卽真心之真如門也。真心不覺故動，而有生滅。不覺，卽無明也。以上二門，但各就真心之一方面講；若合兩方面言之，則生滅與不生滅和合，卽阿賴耶識也。說比喻以顯真理，「名託事顯法生解門」。

一念爲真心全體所現，九世亦真心全體所現；故一念卽爲九世，九世卽爲一念。

華嚴義海百門云：

「融念劫者，……由一念無體，即通大劫；大劫無體，即該一念。由念劫無體，長短之相自融，乃至遠近世界，佛及衆生，三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法，依心而現。念既無礙，法亦隨融。是故一念即見三世一切事物顯然。經云『或一念即百千劫，百千劫即一念。』」（鎔融任運門融念劫條，大藏經卷四五頁六百三十）

此所謂九世同爲一念。然若就一念中分別，亦不妨有九世；此「名十世隔法異成門。」總之，一切皆真心所現，「各無自性，由心迴轉，」此「名唯心迴轉善成門。」

（8）「括六相」

「括六相」者，金師子章云：

「師子是總相；五根差別是別相。共從一緣起，是同相；眼耳等不相濫，是異相。諸根合會有師子，是成相；諸根各住自位，是壞相。」（大藏經卷四五頁六六六）

就現象世界中一事物而言，其事物之全體是總相；其中之各部分是別相。此事物及其各部分，皆由緣起，是同相；各部分是各部分，是異相。各部分會合成此事物，則此事

物成此是成相。各部分若不會合而只是各部分，則此事物壞；此是壞相。

(9)「成菩提」

「成菩提」者，金師子章云：

「菩提，此云道也覺也。謂見師子之時，即見一切有爲之法，更不待壞本來寂滅。離諸取捨，即於此路，流入薩婆若海，故名爲道。即了無始已來，所有顛倒，元無有實，名之爲覺。究竟具一切種智，名成菩提。」（大藏經卷四五頁六六六）

薩婆若義謂一切智。若知現象世界中諸事物，原來所執爲實者，本來即空，所謂「更不待壞，本來寂滅」，則如大夢已醒，知原來夢中所有現象，本來無實。華嚴義海百門云：

「了夢幻者，謂塵相生起，迷心爲有，觀察即虛，猶如幻人，亦如夜夢，覺已皆無。今了虛無，名不可得，相不可得，一切都不可得，是謂塵覺悟空無所有。」（修學嚴成門了夢幻條，大藏經卷四五頁六三三）

又云：

「迷者，謂塵相有所從來，而復生滅，是迷。今了塵相無體，是悟。迷本無從來，悟亦無所去。何以故？以妄

心爲有本無體故。如繩上蛇，本無從來，亦無所去。何以故？蛇是妄心橫計爲有本無體故。若計有來處去處，還是迷；了無來去是悟。然悟之與迷相待安立，非是先有淨心，後有無明。此非兩物，不可兩解。但了妄無妄，卽爲淨心，終無先淨心而後無明，知之。」（決擇成就門除業報條，大藏經卷四五頁六三六）

華嚴還原觀云：

「如人迷故謂東爲西，乃既悟已，西卽是東，更無別東而可入也。衆生迷故，謂妄可捨，謂眞可入，乃至悟已，妄卽是眞，更無別眞而可入也。」（入五止門，大藏經卷四五頁六三九）

夢中執夢中現象爲實，此爲迷，爲顚倒；醒後知夢中現象本來無實，所謂迷及顚倒，亦無有實，知此卽已「入眞」，「更無別眞而可入也」。至此境界，卽成菩提矣。吾人必至此境界，所謂「淨心」方覺以前皆不覺也。不覺卽無明，所謂「無始無明」也。所謂「非是先有淨心，後有無明」也。依此而言，則吾人之修行，其目的乃在達到一新境界；不過此新境界卽舊境界，但有覺不覺之異而已。

（10）「入涅槃」

「入涅槃」者，金師子章云：

「見師子與金二相俱盡，煩惱不生。好醜現前，心安如海。妄想都盡，無諸逼迫。出纏離障，永捨苦源。名入涅槃。」（大藏經卷四五頁六六六）

修行至最高境界時，不知現象世界，亦不知本體世界。蓋若知本體世界時，仍有能知與所知，即主觀與客觀。本體仍爲所知，即仍有妄心分別也。故必「見師子與金二相俱盡」，乃爲修行之最高境界也。然至此境界時，亦不可常住涅槃。華嚴義海百門云：

「證佛地者，謂塵空無我無相是也。……然證入此地，不可一向住於寂滅。一切諸佛，法不應爾，當示教利喜學佛方便學佛智慧，具如此地義處思之。」（決擇成就門證佛地條，大藏經卷四五頁六三六）

諸佛於大智之外，仍有大悲。成大智則不住生死，成大悲則不住涅槃。

(11) 主觀的唯心論與客觀的唯心論

澄觀（華嚴宗第四祖，世稱清涼大師。姓「夏侯氏，越州山陰人。以元和年卒。」—宋高僧傳卷第五，大藏經卷五十頁七三七）謂華嚴有四法界：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界。（華嚴法界玄鏡卷上，大藏經卷四十五頁六七二）觀以上所述，可以知之。又觀以上所述，則可知法藏立一常恒不變之真心，爲一切現象之根本，其說爲一客觀的唯心論。比於主觀的唯心論，

客觀的唯心論爲近於實在論。因依此說，客觀的世界，可離主觀而存在也。且客觀的世界中，每一事物，皆是真心全體之所現。則其爲真，較常識所以爲真者，似又過之。玄奘與法藏所說「圓成實性」之意義，各不相同，已如上述。就此點觀之，亦可見法藏所說之空，不如玄奘所說之空之空也。又依法藏所說，「事」亦係當然應有者。此亦係中國人之思想傾向也。

第九章　隋唐之佛學下

（一）天台宗之大乘止觀法門

陳隋間，智顗爲又一派佛學之大師，世稱智者大師。智顗居天台山，故此派世稱爲天台宗。此宗以法華經爲本經，故世又稱爲法華宗。此宗以慧文爲第一祖，慧思爲第二祖，智顗爲第三祖。智顗爲此宗之發揚光大者，其著述亦極多。但其所說，多爲修行之方法，不盡有哲學的興趣。大乘止觀法門一書，相傳爲慧思作。然其書引起信論。慧思之時代，不及見起信論，故知非慧思作也。其書中又似受唯識宗及華嚴宗之影響者，當係唯識宗華嚴宗盛時天台宗人之所作也。（此陳寅恪先生說）今取此書，以見唐代天台宗之佛學。

（1）眞如，如來藏

宇宙之全體，即是一心，此心名爲真如，又稱爲如來藏。所以名爲真如者，大乘止觀法門云：

「一切諸法，依此心有，以心爲體。望於諸法，法悉虛妄，有即非有。對此虛僞法故，目之爲眞。又復諸法雖實非有，但以虛妄因緣，而有生滅之相。然彼虛法生時，此心不生；諸法滅時，此心不滅。不生，故不增；不滅，故不減。以不生不滅，不增不減，故名之爲眞。三世諸佛，及以衆生，同以此一淨心爲體。凡聖諸法，自有差別異相，而此眞心，無異無相，故名之爲如。又眞如者，以一切法，眞實如是，唯是一心；故名此一心，以爲眞如。若心外有法者，即非眞實，亦不如是，即爲僞異相也。是故起信論言，『一切諸法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相。畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名眞如。』以此義故，自性淸淨心，復名眞如也。」（卷一，大藏經卷四六頁六四二）

所以名爲如來藏者，大乘止觀法門云：

「如來藏體，具足一切衆生之性。各各差別不同，即是無差別之差別也。然此一一衆生性中，從本已來，復具無量無邊之性。所謂六道四生，苦樂好醜，壽命形量，愚癡智慧等，一切世間染法；及三乘因果等，一切出世淨法。如是等無量差別法性，一一衆生性中，悉具不少也。以是義故，如來之藏，從本已來，俱時具有

> 染淨二性。以其染性故，能現一切衆生等染事；故以此藏爲在障本住法身，亦名佛性。復具淨性故，能現一切諸佛等淨德；故以此藏爲出障法身，亦名性淨法身，亦名性淨涅槃也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四七）

此心「體具染淨二性之用，能生世間出世間法」（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四四）一切諸法，凡所有者，其性皆「藏」於此心中，故此心有「藏」之名也。

「以其有染性故，能現一切衆生等染事」，「性」與「事」之區別，極可注意。依佛學所用名辭言之，則性爲體；有體即有用，此體依用所現之相，即事也。依現在哲學中之術語言之，則事即具體的事物，爲現實；性則其潛能也。性現爲事，即潛能現爲現實也。依此所說，則吾人本心中不但有一切所謂好的諸事物之潛能，且有一切所謂惡的諸事物之潛能，所謂「如來之藏，從本以來，俱時具有染淨二性」也。惟因本心中原有一切染淨之性，故可有一切染淨諸事。此對於人性之二元論，乃天台宗所特有之見解，下文另詳。（見下第七目）

此心雖「包含染淨二性，及染淨二事」，所藏雖多，而卻能「無所妨礙」。（同上）自一方面言之，此心中可謂爲空，可謂爲無差別；自又一方面言之，其中又可謂爲不

空，可謂爲有差別。大乘止觀法門云：

「藏體平等實無差別，卽是空如來藏；然此藏體，復有不可思議用故，具足一切法性，有其差別，卽是不空如來藏；此蓋無差別之差別也。此義云何？謂非如泥團具衆微塵也。何以故？泥團是假，微塵是實故。一一微塵，各有別質，但以和合成一團泥，此泥團卽具多塵之別。如來之藏，卽不如是。何以故？以如來藏是眞實法，圓融無二故。是故如來之藏，全體是一衆生一毛孔性，全體是一衆生一切毛孔性。如毛孔性，其餘一切所有世間一一法性，亦復如是。如一衆生世間法性，一切衆生所有世間一一法性，一切諸佛所有出世間一一法性，亦復如是。是如來藏全體也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四八）

如來藏之包含一切法性，非如一束草之包含其束中之衆草；蓋每一法性，卽是如來藏全體也。如來藏對於其所包含染淨諸性之關係，非全體與部分之關係，每一部分卽是整個的全體也。故如來藏中，雖具一切諸性，而無多性之別。就此方面言則「藏體平等，實無差別，卽是空如來藏。」然就其具一切諸性，能現一切諸事而言，則如來藏中亦有差別，卽是不空如來藏。

(2)三性

真心中含有染性，由此染性，現為染事。染事者，即現象世界中之具體的事物也。大乘止觀法門云：

「即彼染性，為染業熏故，成無明住地，及一切染法種子。依此種子，現種種果報。此無明及與業果，即是染事也。然此無明住地，及以種子果報等，雖有相別顯現，說之為事，而悉一心為體，悉不在心外。以是義故，復以此心為不空也。譬如明鏡所現色像，無別有體，唯是一鏡，而復不妨萬像區分不同。不同之狀，皆在鏡中顯現，故名不空鏡也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四七）

此不空鏡中所現色像，即是現象世界也。

若欲明染業之所由起，則須先明所謂三性。三性即真實性，依他性，及分別性。大乘止觀法門云：

「三性者，謂出障真如及佛淨德，悉名真實性。在障之真與染和合，名阿梨耶識，此即是依他性。六識七識妄想分別，悉名分別性。」（卷三，大藏經卷四六頁六五五）

此「總明三性」。阿梨耶識亦名本識，大乘止觀法門云：

「本識，阿梨耶識，和合識，種子識，果報識等，皆是一體異名。……真如與阿梨耶同異之義，……謂真

心是體，本識是相，六七等識是用。如似水爲體，流爲相，波爲用。類此可知。是故論云：『不生不滅，與生滅和合，說名阿梨耶識』，卽本識也。以與生死作本，故名爲本。是故論云：『以種子時阿梨耶識，與一切法作根本種子故』，卽其義也。又復經云：『自性清淨心。』復言『彼心爲煩惱所染』。此明眞心雖復體具淨性，而復體具染性，故而爲煩惱所染。以此論之，明知就體，偏據一性，說爲淨心；就相異與染事和合，說爲本識。」（卷三，大藏經卷四六頁六五三）

「眞心雖復體具淨性，而復體具染性，」故若「別明三性，」則眞實性「復有兩種：一者有垢淨心以爲眞實性；二者無垢淨心以爲眞實性。所言有垢淨心者，卽是衆生之體實，事染之本性。」「所言無垢淨心者，卽是諸佛之體性，淨德之本實。」（大乘止觀法門卷三，大藏經卷四六頁六五六）本一眞心，就其「體具淨性」而言，則爲無垢淨心；就其「體具染性」而言，則爲有垢淨心也。眞心本不生不滅，但以「不覺故動，顯現虛狀。」（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四三）動卽有生滅，就眞心之不生不滅與生滅和合言之，卽名之爲阿梨耶識，此卽依他性。依他性及分別性，又有清淨與染濁之分。清淨依他性，清淨分別性，下文另詳。染濁依他性，及染濁分別性，卽現象世界所由起也。大乘止觀法

門云：

「染濁依他性中，虛狀法內，有於似色似識似塵等法。何故皆名爲似？以皆一心依熏所現，故但是心相，似法非實，故名爲似。由此似識一念起現之時，卽與似塵俱起。故當起之時，卽不知似塵似色等，是心所作，虛相無實。以不知故，卽妄分別，執虛爲實。以妄執故，境從心轉，皆成實事，卽是今時凡夫所見之事。如此執時，卽念念熏心，還成依他性；於上還執，復成分別性。如是念念虛妄互相生也。問曰：分別之性與依他性，既迭互相生，竟有何別？答曰：依他性法者，心性依熏故起，但是心相，體虛無實。分別性法者，以無明故，不知依他之法是虛，卽妄執以爲實事。是故雖無異體相生，而虛實有殊，故言分別性法也。」（卷三，大藏經卷四六頁六五六）

似識，卽六七識。（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四二）真如「不覺故動」，有諸虛狀。虛狀之內，卽有似識。似識不知諸虛狀卽是心作，妄執爲實。本來之虛狀，卽染濁依他性法；而妄執虛狀，以爲實境，卽染濁分別性法也。染濁分別性妄執虛狀，以爲實境；此實境卽現象世界也。此所說之染濁分別性，卽唯識宗所說之徧計所執性。此所說之染濁依他性，卽唯識宗所說之依他起性。此所說之真實性，與唯識宗所說之圓成實性異，

與華嚴宗所說之圓成實性同。

現象世界之本身爲依他性；然推其根本則卽有垢淨心之眞實性所現。大乘止觀法門云：

「眞心能與一切凡聖爲體，心體具一切法性。如卽時世間出世間事得成立者，皆由心性有此道理也。若無道理者，終不可成。」（卷二，大藏經卷四六頁六五二）

凡所有者，皆眞實性所現，所謂心外無法也。

(3)共相識與不共相識

如一切法皆一心所現，何以衆生在現象世界中所見及所受用，或有不同？此一問題也。大乘止觀法門云：

「問曰：『一切凡聖既唯一心爲體，何爲有相見者有不相見者；有同受用者，有不同受用者？』答曰：『所言一切凡聖唯以一心爲體者，此心就體相論之，有其二種：一者眞如平等心，此是體也；……二者阿梨耶識，卽是相也。……就中卽合有二事別：一者共相識，二者不共相識。何故有耶？以眞如體中，具此共相識性，不共相識性故。一切凡聖，造同業熏此共相性故，卽成共相識也。若一一凡聖，各各別造別業，熏此不

共相性故，即成不共相識也。……然此同用之土，惟是心相，故言共相識。……所言不共相者，謂一一凡聖，內身別報是也。以一一凡聖造業不同，熏於異心，異心不共之性，依熏所起顯現別報，各各不同，自他兩別也。然此不同之報，唯是心相，故言不共相識。」（卷二，大藏經卷四六頁六五二）

衆生同業所現之事物，如山河大地等，因其爲同業所現，故均能見之，受用之。其別業所現，如各人之根身等，則只其自己能用之，他人不能用之也。一種之行爲，能引其同類之性，使現爲事。故一種之行爲愈多，則其所引起同類之性亦愈多。故「一一凡聖，造業不同，」所得之報亦異也。

(4)萬法互攝

現象世界中各個事物，即所謂事者，雖萬有不同，而皆可圓融互攝。大乘止觀法門云：

「又復如舉一毛孔事，即攝一切世出世事。如舉一毛孔事，即攝一切事，舉其餘世間出世間中一切所有，隨一一事，亦復如是，即攝一切世出世事。何以故？謂以一切世間出世間事，即以彼世間出世間性爲體故。是故世間出世間性，體融相攝，故世間出世間事，亦即圓融相攝無礙也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四

八）

事以性爲體，每一性皆如來藏全體，故每一事亦是如來藏全體所現也。大乘止觀法門又擧例明此諸性諸事互融無礙之理云：

「沙門曰：『汝當閉目憶想身上一小毛孔，即能見不？』外人憶想一小毛孔已，報曰：『我已了了見也。』沙門曰：『汝當閉目，憶想作一大城，廣數十里，即能見不？』外人想作城已，報曰：『我於心中了了見也。』沙門曰：『毛孔與城，大小異不？』外人曰：『異。』沙門曰：『向者毛孔與城，但是心作不？』外人曰：『是心作。』沙門曰：『汝心有大小耶？』外人曰：『心無形相，焉可見有大小？』沙門曰：『汝想作毛孔時，爲減小許心作，爲全用一心作耶？』外人曰：『心無形段，焉可減小許用之？是故我全用一念想作毛孔也。』沙門曰：『汝想作大城時，爲只用自家一念作，爲更別得他人心神共作耶？』外人曰：『唯用自心作城，更無他人心也。』沙門曰：『然則一心全體，唯作一小毛孔，復全體能作大城。心既是一，無大小故。毛孔與城，俱全用一心爲體。當知毛孔與城，體融平等也。』以是義故，擧小收大，無大而非小；擧大攝小，無小而非大。無小而非大，故大入小而大不減；無大而非小，故小容大而小不增。是以小無異增，故芥子舊質不改；大無異減，故須彌大相如故。此即據緣起之義也。若以心體平等之義望彼，卽大小之相本來非有，不生不滅，唯一

真心也。」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十）

須彌山可納於芥子，而「芥子舊質不改，須彌大相如故。」此就空間言之。更就時間言之，大乘止觀法門云：

「『我今又問汝，汝嘗夢不？』外人曰：『我嘗有夢。』沙門曰：『汝曾夢見經歷十年五歲時節事不？』外人曰：『我實曾見歷涉多年，或經旬日時節。亦有晝夜，與覺無異。』沙門曰：『汝若覺已，自知睡經幾時？』外人曰：『我既覺已，借問他人，言我睡始經食頃。』沙門曰：『奇哉！於一食之頃，而見多年之事。』以是義故，據覺論夢，夢爲長時便則不實；據夢論覺，覺時食頃亦則爲虛。若覺夢據情論，即長短各論，各謂爲實，一向不融。若覺夢據理論，即長短相攝；長時是短，短時是長，而不妨長短相別。若以一心望彼，則長短俱無，本來平等一心也。正以心體平等，非長非短；故心性所起長短之相，即無長短之實，故得相攝。若此長時自有長體，短時自有短體，非是一心起作者，即不得長短相攝。又雖同一心爲體，若長時則全用一心而作，短時即減少許心作者，亦不得長短相攝。正以一心全體復作短時，全體復作長時，故得相攝也。是故聖人依平等義故，即不見三世時節長短之相；依緣起義故，即知短時長時體融相攝。」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十至六五一）

就空間言大小可以體融相攝；就時間言長短可以體融相攝。其餘諸性諸事，無不如是。大乘止觀法門云：

「是故經云『一一塵中，顯現十方一切佛土。』又云：『三世一切劫，解之即一念。』即其事也。又復經言：『過去是未來，未來是現在。』此是三世以相攝。其餘淨穢好醜，高下彼此，明暗一異，靜亂有無等，一切對法及不對法，悉得相攝者，蓋由相無自實，起必依心，心體既融，相亦無礙也。」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十）

每一現象，皆為真心全體所現，此說又與外道真心遍一切處之說不同。大乘止觀法門云：

「問曰：『……此則真心遍一切處，與彼外道所計神我遍一切處，義有何異耶？』答曰：『外道所計，心外有法。大小遠近，三世六道，歷然是實。但以神我微妙廣大故遍一切處，猶如虛空。此即見有實事之相異神我，神我之相異實事也。設使即事計我，我與事一，但彼執事為實，彼此不融。佛法之內，即不如是。知一切法，悉是心作。但以心性緣起，不無相別，雖復相別，其唯一心為體。以體為用，故言實際無處不至。非謂心外有其實事，心徧在中，名為至也。』」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十）

心外無實法，故一切現象皆爲心所現，而不可謂心徧在一切處；此此說與普通所謂汎神論不同之處也。

(5)止觀

由此可知，吾人普通對於宇宙人生之意見，皆是迷妄。因此流轉生死，受諸煩惱。若欲破此迷妄，脫離流轉，則須用修行功夫，使吾人本心中之淨性，得以顯現。所用修行工夫，有止觀二門，大乘止觀法門云：

「所言止者，謂知一切諸法，從本已來，性自非有，不生不滅。但以虛妄因緣故，非有而有。然彼有法，有卽非有。唯是一心，體無分別。作是觀者，能令妄念不流，故名爲止。所言觀者，雖知本不生，今不滅，而以心性緣起，不無虛妄世用，猶如幻夢，非有而有，故名爲觀。」（卷一，大藏經卷四六頁六四二）

又云：

「當知觀門，卽能成立三性，緣起爲有；止門，卽能除滅三性，得入三無性。入三無性者，謂除分別性，入無相性；除依他性，入無生性；除眞實性，入無性性。……譬如手巾本來無兎，眞實性法，亦復如是；唯一淨心，自性離相也。加以幻力，巾是兎現。依他性法，亦復如是；妄熏眞性，現六道相也。愚小無知，謂兎爲實。分別性

法，亦復如是；意識迷妄，執虛爲實。是故經言：『一切法如幻。』此喻三性觀門也。若知此兔依巾似有，惟虛無實無相性智，亦復如是；能知諸法，依心似有，惟是虛狀，無實相性也。若知虛兔之相，惟是手巾；巾上之兔，有卽非有，本來不生，無生性智，亦復如是；能知虛相，惟是眞心，心所現相，有卽非有，自性無生也。若知手巾，本來是有，不將無兔以爲手巾，無性性智，亦復如是；能知淨心，本性自有，不以二性之無爲眞實性。此卽喻三無性止門也。」（卷三，大藏經卷四六頁六五八）

所謂除「眞實性」者，卽不以依他分別二性之無爲眞如性。所謂「但除此等於眞性上橫執之眞，非謂除滅眞如之體也。」（仝上）至此境界，「念卽自息，名證眞如。亦無異法來證，但如息波入水。」（仝上）

在此境界中，卽爲住涅槃。然諸佛爲利他起見，亦可復起現象世界，復入生死以化度衆生。前者爲止門作用，後者爲觀門作用也。大乘止觀法門云：

「止觀作用者，謂止行成故，體證淨心。理融無二之性，與諸衆生圓同一相之身。三寳於是混而無三，二體自斯莽然不二。恬兮凝湛淵渟，恬然澄明內寂。用無用相，動無動相。蓋以一切法，本來平等故，心性法爾故，此則甚深法性之體也。謂觀行成故，淨心體現，法界無礙之用，自然生出一切染淨之能。……又止行

成故，其心平等，不住生死；觀行成故，德用緣起，不入涅槃。又止行成故，住大涅槃；觀行成故，處於生死。又止行成故，不爲世染；觀行成故，不爲寂滯。又止行成故，卽用而常寂；觀行成故，卽寂而常用。」（卷四，大藏經卷四六頁六六一）

此所謂「但除其病而不除法。病在執情，不在大用。」（大乘止觀法門卷三，大藏經卷四六頁六五四）「雖知諸法有卽非有，而復卽知不妨非有而有。」（大乘止觀法門卷四，大藏經卷四六頁六六一）對於現象世界若無執情，則雖復住於現象世界，亦無妨也。

（6）諸佛染性

故「一一諸佛，心體依熏，作涅槃時，而不妨體有染性之用。」（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四六）上文所引「止行成故，住大涅槃；觀行成故，處於生死。」「處於生死」，卽「染性之用」也。故諸佛亦有染性，與衆生同；衆生亦有淨性，與諸佛同，所謂佛性也。諸佛修成之後，仍有染性者，蓋性不可變，修行之結果，僅能使染性不現爲事，不能根本去之也。大乘止觀法門云：

「問曰：『如來之藏，體具染淨二性者，爲是習以成性，爲是不改之性也？』答曰：『此是體用不改之

性，非習成之性也。故云：佛性大王，非造作法，焉可習成也。佛性卽是淨性，旣不可造作，故染性與彼同體，是法界法爾，亦不可習成。』」（卷二，大藏經卷四六頁六四八）

淨染二性俱是不改之性，非習成者。故衆生雖依染性現染事，而其淨性完全不壞。諸佛雖依淨性現淨事，而其染性亦完全不壞。大乘止觀法門云：

「一一衆生心體，一一諸佛心體，本具二性，而無差別之相，一味平等，古今不壞。但以染業熏染性故，卽生死之相顯矣。淨業熏淨性故，卽涅槃之用現矣。……以是義故，一一衆生，一一諸佛，悉具染淨二性。法界法爾，未曾不有。但依熏力起用，先後不俱。是以染熏息，故稱曰轉凡；淨業起，故說爲成聖。然其心體二性，實無成壞。……是以經言：『清淨法中，不見一法增；』卽是本具性淨，非始有也。『煩惱法中，不見一法滅。』卽是本具性染，不可滅也。」（卷一，大藏經卷四六頁六四六）

故衆生與諸佛，在本性方面，完全無別。其所異者，卽衆生以染業熏染性，故有生死等染事。諸佛以淨業熏淨性，故有涅槃等淨事。然衆生雖在染事之中，而淨性完全不壞，故隨時可起淨業而熏淨性。諸佛雖在淨事之中，而染性完全不壞，故隨時可入生死而起染用也。

（7）覺與不覺

如染淨二性俱係如來藏中所本有者，則淨性何故有與染性不同之價值？換言之，卽衆生何必修行，以求成佛？此可取大乘止觀法門所說「染業違心」「淨業順心」之義，以答此問。大乘止觀法門云：

「染業雖依心性而起，而常違心。淨業亦依心性而起，而常順心也。……無明染法，實從心體染性而起。但以體闇故，不知自己及諸境界從心而起。亦不知淨心具足染淨二性而無異相，一味平等。以不知如此道理，故名之爲違。智慧淨法實從心體而起，以明利故，能知己及諸法，皆從心作。復知心體具足染淨二性，而無異性，一味平等。以如此稱理而知，故名之爲順。」（卷一，大藏經卷四六頁六四六至六四七）

由此可知衆生染性所起之染業，乃起於不覺；此不覺卽所謂無明也。淨性所起之淨業，使人覺；此覺卽所謂智慧也。以此理由，故淨性有與染性不同之價值，而衆生所以須修行以成佛也。諸佛與衆生之差別，卽在覺與不覺。由此亦可知，諸佛雖亦依其染性，起染用，入生死，然其如此作爲，是在覺中者，卽雖在染事之中，而知「已及諸法，皆從心作」等。而衆生之在染事中，則在不覺中；所以稱爲如在夢中，而可憐憫也。

諸佛所起之染事，卽清淨依他性法。其用此以教化，卽清淨分別性法也。大乘止觀法門云：

「問曰：『性染之用，由染熏滅故，不起生死。雖然成佛之後，此性豈全無用？』答曰：『此性雖爲無漏所熏，故不起生死。但由發心以來，悲願之力熏習故，復爲可化之機爲緣熏示違之用亦得顯現。所謂現同六道，示有三毒，權受苦報，應從死滅，等。卽是清淨分別性法。……』問曰：『旣言依他性法，云何名爲分別性？』答曰：『此德依於悲願所熏起故，卽是依他性法。若將此德對緣施化，卽名分別性法也。』」（卷三，大藏經卷四六頁六五六）

此依他性法及分別性法，皆在覺中，所以爲清淨的也。諸佛之覺淨心，卽是淨心之自覺。大乘止觀法門云：

「問曰：『智慧佛者，爲能覺淨心，故名爲佛？爲淨心自覺，故名爲佛？』答曰：『具有二義：一者覺於淨心，二者淨心自覺。雖言二義，體無別也。』」（卷一，大藏經卷四六頁六四二）

就此方面講，佛學與海格爾之哲學頗有相同處。（參看拙著人生哲學第十一章）

(8)天台宗與唯識宗及華嚴宗之比較

由上可知，天台宗之教義，如大乘止觀法門所表現者，實大受唯識宗及華嚴宗之影響。其所說如來藏中具一切染淨諸法之性，即唯識宗所說阿賴耶識中具一切種子之意也。惟唯識宗謂識亦依他起，故其中之種子，亦可謂爲依他起。而大乘止觀法門則謂一切染淨諸法之性，皆不可改。即世間諸惡，其性亦不可改。大乘止觀法門又以常恆不變之真心，爲一切現象之本體。與華嚴宗同。依上所引譬喻言之，則真心，手巾也；一切事物，兔也。「手巾本來是有；不將無兔以爲手巾。」唯識宗不言常恆不變之真心，正以無兔爲手巾也。華嚴宗以爲一一事物皆是真心全體所現；大乘止觀法門，亦如此說。且又謂每一事物所以有者，皆因如來藏中已具有其性。如來藏中，具足一切法之性；而一切法之性，一一皆是如來藏全體，常恆如此，不可變改。由是言之，則每一事物，較華嚴宗所說尤爲實在。蓋關於空有之問題，大乘止觀法門，可謂極力持有者矣。

關於最高境中活動之問題，大乘止觀法門，亦有極明確的見解。諸佛與衆生同具染性，故諸佛亦可有與衆生相同之染事。其所差只在覺與不覺。故對於此問題，大

乘止觀法門所說，亦較僅言「寂而恒照，照而恒寂」者爲具體也。

(9)湛然「無情有性」之說

就一一事物皆爲真心全體所現之說推之，則爲湛然「無情有性」之說。湛然爲天台宗第九祖，世稱荊溪大師，（「俗姓戚氏，常州人，」建中三年卒。——宋高僧傳卷六，大藏經卷五十頁七三九）作金剛錍，立「無情有性」之說。無情者，謂如草木瓦石等。無情有性者，謂卽無情之物，亦有佛性也。湛然云：

「故知一塵一心，卽一切生佛之心性。……萬法是眞如，由不變故。眞如是萬法，由隨緣故。……故萬法之稱，寧隔於纖塵。眞如之體，何專於彼我。是則無有無波之水，未有不溼之波。在溼詎間於混澄，爲波自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？」（金剛錍，大藏經卷四六頁七八二）

唯識宗以外界之事物，皆吾人之識所現。故皆爲吾人所受用者，非其自身有存在，或有存在之價值也。正謂正報，依謂依報。正報如吾人之根身等，依報如外界之山河大地等，皆爲吾人之受用而存在也。若依華嚴天台二宗所說，則一切皆真心所現；一一

事物，皆真心之全體所現。如此，則一一事物，皆如水中之波，淸濁雖有不同，而其溼性則一。故云：「雖有淸有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。」真如雖隨緣而現爲一一事物，而在一一事物之中，仍復常恒不變。「真如之體，何專於彼我？」如此，則一一事物，皆有其自身之存在，而且皆有佛性。故云：「若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？」

由此言之，普通所謂無情有情之分，實已不存。湛然云：

「圓人始末知理不二，心外無境，誰情無情？法華會中，一切不隔，草木與地，四微何殊？舉足修途，皆趣寶渚；彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志，豈至今日云無情無？」（金剛錍，大藏經卷四六頁七八五）

物物皆有佛性，湛然之爲此說，自有其前提，如上所述者，固不必爲有意的推衍道生一闡提有佛性之說。然自哲學史之整個觀之，則中國佛學家思想在此方面之發展，可謂至湛然而造極也。

（二）慧能，神會，宗密

（1）慧能，神會與禪宗

以同一之觀點言之，則道生頓悟成佛之說，至禪宗之頓門而造極。中國所謂禪宗，對於佛教哲學中之宇宙論，並無若何貢獻。惟對於佛教中之修行方法，則辯論甚多。上文謂南北朝時，道生主張「忘筌取魚」「頓悟成佛」之說。謝靈運以為「學」之所得，與「悟」不同。佛教中所說修行之最高境界，可以一悟即得；即積學之人，亦須一悟方能達此最高境界。此意至後日益推衍，遂有謂佛法有「教外別傳」，謂除佛教經典之教外，尚有「以心傳心，不立文字」之法。佛教之經典，如筌，乃學人所研究。然若直悟本人之本心，即是佛之法身，則可不借學而立地成佛。中國之禪宗中之頓門，即弘此說者也。

禪宗中所傳述之禪宗歷史，以為此宗直受釋迦佛之心傳，「以心傳心，不立文字，」（相傳達磨答慧可語）傳至菩提達磨乃至中國。達磨於梁武帝時至中國，為中國禪宗之開創者，為中國禪宗之初祖。達磨傳慧可為二祖，慧可傳僧璨為三祖，僧璨傳道信為四祖，道信傳弘忍（姓周氏，家寓淮左潯陽，一云黃梅人也。卒于唐高宗上元二年（西曆六七五年）。宋高僧傳卷八

有傳。）爲五祖。五祖後禪宗分爲南北二宗。北宗以神秀（宋高僧傳云：「姓李氏，今東京尉氏人也。……以神龍二年（西曆七〇六年）卒。）爲六祖，南宗以慧能爲六祖。此外旁出分歧者，派別甚多。就中所謂南宗，尤主所謂「頓門」。慧能姓盧，南海新興人。唐貞觀十二年，生在蘄州。受學於弘忍，後又南返講學於韶州。以先天二年（西曆七一三年）卒。（宋高僧傳卷第八，大藏經卷五十頁七五四至七五五）其弟子神會姓高，襄陽人。至嶺南受學於慧能，後以其學北上攻擊北宗，卒傾動當世，南宗乃爲禪宗之正統焉。以上元元年（西曆七六零年）卒。（全上，大藏經卷五十頁七五六至七五七）禪宗中所傳述之禪宗歷史，關於菩提達磨及印度傳法統系，不必卽爲眞正的歷史。要之，在南北朝時，中國自有「頓悟成佛」之說；至於唐代，其說大盛，此爲事實。至其間傳授之跡，則亦不必如禪宗中所傳述之禪宗歷史所說之若此整齊畫一也。

今所傳之六祖壇經，依舊說係慧能所說，弟子法海集記。胡適之先生近發現燉煌本神會語錄，其中有數處與壇經文字略同，謂壇經爲神會一派人所作。此說未知當否；但壇經與神會語錄文字有數處略同，乃係事實，故今併合述之。

（2）無念

慧能，神會所提倡之修行方法，以「無念」爲主。壇經云：

「我此法門，從上已來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將爲空，不思酬害。念念之中，不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名爲繫縛；於諸法上念念不住，即無縛也。此是以無住爲本。善知識，外離一切相，名爲無相。能離於相，即法體清淨。此是以無相爲體。善知識，於諸境上心不染，曰無念。於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是爲大錯。」（大藏經卷四八，頁三五三）

所謂「無念」者，非是「百物不思，念盡除卻」。若「百物不思」，亦是「法縛」。（壇經）神會云：「聲聞修空住空被空（胡云：「空字原無，疑脫。」）縛，修定住定被定縛，修靜住靜被靜縛，修寂住寂被寂（胡云：「寂字原無，疑脫。」）縛。」（語錄卷一，神會遺集，亞東圖書館印胡校敦煌唐寫本，頁一一九）「百物不思」，即「修空住空」之類也。所謂「無念」者，即是「於諸境上心不染」，「常離諸境。」壇經云：

「般若三昧，卽是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是爲無念。用卽徧一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，卽是般若三昧，自在解脫，名無念行。」（大藏經卷四八頁三五一）

眼耳口鼻身意，共有六識。六門卽六識所依之器官；六塵卽六識所取之對象，卽所謂「不思前境」之「前境」也。任此六識「來去自由」，但於其對象不可執著沾滯，卽所謂「前念今念後念，念念相續，」則吾卽爲前境所「繫縛」。若念念不住於前境，則卽所謂「通用無滯」矣。若執著沾滯「前境，」則前念今念後念，隨前境而「念念相續，」則吾卽爲前境所「繫縛」。若念念不住於前境，則卽所謂「通用無滯」也。念念不住於前境，卽所謂「無住」也，此亦卽所謂「離於相」，亦卽所謂「無相」也。故壇經所謂「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」者，實亦卽只一「無念」而已。「前念著境卽煩惱，後念離境卽菩提」（壇經，大藏經卷四八頁三百五十）此卽所謂「頓悟成佛」之道也。

壇經云：

「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非靑黃赤白，亦無上下長短，亦無瞋無喜，無是無

非，無善無惡無有頭尾。諸佛剎土盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得。自性眞空，亦復如是。善知識，莫聞吾說空便卽著空。第一莫著空。若空心靜坐，卽著無記空。善知識，世界虛空，能含萬物色像。日月星宿山河大地泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。善知識，自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著。心如虛空，名之爲大。……心量廣大，徧周法界，用卽了了分明，應用便知一切。一切卽一，一卽一切，去來自由，心體無滯，卽是般若。」（仝上）

眞如之中，本有諸種現象。但人執著某現象而沾滯於其上，故其心卽爲其所限，而不大。若不執著某現象而沾滯於其上，則不爲其所限。心不爲所限，卽所謂「心體無滯」也。此所以「念離境卽菩提」也。

（3）對於無念之另外解釋

壇經云：

「故此法門，立無念爲宗。善知識，無者無何事，念者念何物？無者無二相，無諸塵勞之心；念者念眞如本性。眞如卽是念之體，念卽是眞如之用。眞如自性起念，非眼耳鼻舌能念。眞如有性，所以起念。眞如若無，

眼耳色聲當時卽壞。善知識，眞如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而眞性常自在。」（大藏經卷四八頁三五三）

神會語錄亦云：

「無念法是聖人法；凡夫修無念法，卽非凡夫。問：無者無何法？念者念何法？答：無者無有云然，念者唯念眞如。問：念與眞如有何差別？答：無差別。問：既無差別，何故言念眞如？答：言其念者，眞如之用，眞如者，念之體。以是義故，立無念爲宗。若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。」（卷一，神會遺集頁一二九至一百三十）

此「無念」之又一解釋。依此解釋，「無」者是「無諸塵勞之心」，「念」者是「念眞如本性」。吾人念念皆注意於眞如本性，久之乃見此念亦係「眞如之用」。若見念亦係「眞如之用」，則知一切「見聞覺知」亦係「眞如之用」；則知「雖有見聞覺知，不染萬境，而眞性常自在」矣。

壇經云：

「善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名爲坐；內見自性不動，名爲禪。善知識，何名禪定？外離相爲禪，內不亂爲定。外若著相，內心卽亂。外若離相，心卽不亂。本性自淨自定，只

爲見境思境卽亂。若見諸境心不亂者，是眞定也。善知識，外離相卽禪，內不亂卽定。外禪內定，是爲禪定。」（大藏經卷四八頁三五三）

神會語錄亦云：

「念不起，空無所有，名正定。能見念不起，空無所有，名爲正惠（同慧）。卽定之時是惠體，卽惠之時是定用。卽定之時不異惠，卽惠之時不異定。卽定之時卽是惠，卽惠之時卽是定。何以故？性自如故。卽是定惠等學。（原作覺，依胡校改）」（卷一，神會遺集頁一二八至一二九）

此爲「無念」之第三解釋，依此解釋，則「無念」卽是「念不起」。「念不起空無所有，」惟見「自性不動」而已。此「念不起」似亦卽神會所謂「不作意」。神會語錄云：

「不作意卽是無念。無念體上自有智命。本智命卽是實相。諸佛菩薩用無念以爲解脫法身。……然一切衆生，心本無相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物。卽無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云『應無所住而生其心。』『應無所住，』本寂之體；『而生其心，』本智之用。但莫作意，自當悟入。」（卷一，神會遺集

頁一百零二）

自性本體，本自空寂；不作意，則空寂的自性本體顯矣。此「空寂體上，自有本智；」本體顯則「本智之用」亦顯矣。

上述對於無念之三解釋，意義各不相同。或者壇經本慧能諸弟子集記，而神會語錄所記又非一時所說，故對於「無念」之口號，有如此不同之解釋歟？惟依上述，「無念」之第一解釋，則修「無念」法者，實可於人倫日用之中行之。依此解釋之「無念法，」於後來影響甚大，卽此再一轉卽宋儒之學矣。

由上觀之，慧能神會等所說修行方法，在理論方面，不必有一貫之解釋。其學能震動一時之故，卽在其「頓悟成佛」之主張。壇經云：

「若起眞正般若觀照，一剎那間，妄念俱滅；若識自性，一悟卽至佛地。」（大藏經卷四八頁三五一）

神會語錄云：

「如周太公傅說，皆竿釣板築，簡在帝心，起自匹夫，位頓登台輔，豈不是世間不思議事？出世不思議者，衆生心中具貪愛無明宛然者，遇眞善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世不思議事？」（卷一，神會遺

（續頁一百三十）

如此說法，誠可謂簡易直捷。於是以後禪宗，遂有專恃機鋒，以使人言下頓悟者矣。

(4)宗密所述禪宗七家

由上可知，禪宗所注重，大端在修行方法。而因其所講修行方法之小異，禪宗中遂又有諸派別。然禪宗雖無形上學，而其所說修行方法，實皆有形上學之根據。蓋其所說之修行方法，爲如何使個人與宇宙合一之方法，必其心目中有如此之宇宙，然後方講如此之方法也。不過此如此之宇宙，禪宗以爲修行者證悟後自可知之。故不必講，且亦不能講也。禪宗中諸派所說之修行方法，雖大同而又有小異，蓋因其心目中之宇宙，大同而又小異也。尋出禪宗各派所暗中根據之形上學，在學問方面，實一有趣而重要之工作。當時作此工作者有宗密。宋高僧傳云：

「釋宗密，姓何氏，果州西充人也。家本豪盛，少通儒書。……元和二年（西歷八〇七年）偶謁遂州圓禪師；圓未與語，密欣然慕之。……又集諸宗禪言爲禪藏，總而序之。……會昌元年（西歷八四一年）正月六日坐滅於興福塔院。……其月二十二日，道俗等奉全身於圭峯。俗齡六十二。……或曰：『密師爲

禪耶?律耶?經論耶?』則對曰:『夫密者,四戰之國也,人無得而名焉。』……是故裴休論譏云:『議者以師不守禪行而廣講經論。』……系曰:『今禪宗有不達而譏密不宜講諸教典者。』」(卷六,大藏經卷五〇頁七四一至七四二)

宗密華嚴宗以爲第五祖,但亦奉神會一派之禪學,且常以和會「宗」「教」爲言。宗者卽禪宗,教者卽佛教中經典之教也。本傳稱其著述二百餘卷,蓋佛學中之學者。其講述宏博,爲當時禪宗中人所譏。但因其能以學者之態度,將當時禪宗中之派別及其學說,分析比較。其所集禪藏之總序,名禪源諸詮集都序,在此序中,宗密分禪宗爲三家。但在圓覺經大疏中,則分禪宗爲七家。七家者,宗密云:

「有拂塵看淨,方便通經。有三句用心,謂戒定慧。有教行不拘而滅識。有觸類是道而任心。有本無事而忘情。有藉傳香而存佛。有寂知指體,無念爲宗。徧離前非,統收俱是。」(卷上之二,續藏經,涵芬樓影印本,第一輯第一編第十四套第三册頁二七九)

「拂塵看淨,方便通經」者,宗密云:

「略敍七家,今初第一也。……拂塵者,卽彼本偈云:『時時須拂拭,莫遣有塵埃』是也。蓋云:衆生本

有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之，如鏡之塵。息滅妄念，念盡即本性圓明，如磨拂塵盡鏡明，即物無不極。」（圓覺經大疏鈔卷三之下，續藏經第一輯第一編第一四套第二册頁二百零四）

此禪宗之北宗神秀等所主張者。方便通經者，言此宗以通經典為方便。宗密在禪源諸詮集都序中判此宗為「息妄修心宗」。「三句用心，謂戒定慧」者，宗密云：

「……第二家也。……言三句者，無憶無念莫忘也。意令勿追憶已過之境，勿預念慮未來榮枯等事，常與此智相應，不昏不錯，名莫忘也。或不憶外境，不念內心，翛然無寄。（自註：「莫忘如上。」）戒定慧者，次配三句也。雖開宗演說，方便多端，而宗旨所歸，在此三句。」（續藏經第一輯第一編第一四套第二册頁二七八）

「有教行不拘而滅識」者，宗密云：

「……第三家也。……謂釋門事相，一切不行。剃髮了便掛七條，不受禁戒。至於禮懺轉讀畫佛寫經，一切毀之，皆為妄想。所住之院，不置佛事。故云教行不拘也。言滅識者，即所修之道也。意謂生死輪轉，都為起心。起心即妄，不論善惡，不起即真。亦不似事相之行，以分別為怨家，無分別為妙道。……良由宗旨說無分別，是以行門無非無是，但貴無心而為妙極，故云滅識也。上來三家，根本皆是六祖同學，但傍正之異耳。」（續藏經第一輯第一編第一四套第二册頁二七八至二七九）

「有觸類是道而任心」者，宗密云：

「……第四家也。……起心動念，彈指謦咳，揚扇，因所作所爲，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾，全體貪瞋癡，造善惡，受苦樂，故一一皆性。意以推求而四大骨肉，舌齒眼耳手足，並不能自語言見聞動作。如一念命終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，脚不能行，手不能作。故知語言作者，必是佛性。四大骨肉，一一細推，都不解貪瞋。故貪瞋煩惱，並是佛性。佛性非一切差別種種，而能作一切差別種種。……故云觸類是道也。言任心者，彼息業養神之行門也。謂不起心造惡修善，亦不修道。道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可以心斷心。不斷不造，任運自在，名爲解脫人，亦名過量人。無法可拘，無佛可作。何以故？心性之外，無一法可得。故云但任心即爲修也。此與第三家敵對相違。謂前則一切是妄；此即一切是眞。」（續藏經第一輯第一編第一四套第二册頁二七九）

此慧能弟子懷讓及懷讓弟子道一所傳。道一俗姓馬，時稱馬祖。以後之臨濟宗，潙仰宗，皆自此出。宗密在禪源諸詮集都序中判此宗爲「直顯心性宗」中之一派。「有本無事而忘情」者，宗密云：

「……第五家也。……言本無事者，是所悟理。謂心境本空，非今始寂。迷之謂有，所以生憎愛等情。情

生諸苦所繫，夢作夢受。故了達本來無等，卽須喪己忘情。情忘卽度苦厄，故以忘情爲修行也。前六觸類是通爲悟，而任心是修。此以本無事爲悟，忘情爲修。又此與前兩家皆異者，且就悟理而言者，第三家一切皆妄，第四家一切皆眞，如（疑當作此）則一切皆無。就行說者，第三伏心滅妄，第四縱任心性，此則休心不起。又三是滅病，四是任病，五是止病。」（續藏經第一輯第一編第一四套第三冊頁二七九）

宗密在禪源諸詮集都序中判此宗爲「泯絕無寄宗」云：

「泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有。本來空寂，非今始無。卽此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無衆生。卽此法界，亦是假名。心旣不有，誰言法界？無修不修，無佛不佛。設有一生勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作。凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顚倒，始名解脫。」（大藏經卷四八頁四百零二）

「有藉傳香而存佛」者，宗密云：

「……第六家也。……言傳香者，……欲授法時，以傳香爲資師之信。和上手付，弟子卻授和上，和上卻授弟子。如是三遍，人皆如地（疑當作此）。言存佛者，正授法時，先說法門道理，修行意趣。然後令一字念佛，初引聲由念，後漸漸沒聲，微聲，乃至無聲。送佛至意，意念猶麤，又送至心，念念存想，有佛恆在心中，乃至

無想，盡得道。」（續藏經第一輯第一編第一四套第二冊頁二七九）

「有寂智指體，無念爲宗」者，宗密云：

「……卽第七家也。是南宗第七祖荷澤大師所傳。謂萬法旣空，心體本寂，寂卽法身。卽寂而知，知卽眞智，亦名菩提涅槃。……此是一切衆生本源淸淨心也。是自然本有之法。言無念爲宗者，旣悟此法本寂本知，理須稱本用心，不可逐起妄念。但無妄念卽是修行，故此一門宗於無念。」（續藏經第一輯第一編第一四套第二冊頁二七九）

此卽荷澤大師神會所傳。宗密在禪源諸詮集都序中，判此爲「直顯心性宗」中之第二派。在禪門師資承襲圖中，宗密更詳述此宗云：

「荷澤宗者，尤難言述。……今強言之，謂諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。卽此空寂寂知，是前達磨所傳空寂心也。任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起。迷時煩惱亦知，（知下疑脫知字）非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。然知之一字，衆妙之源。由迷此知，卽起我相。計我我所，愛惡自生。隨愛惡心，卽爲善惡。善惡之報，受六道形，世世生生，循環不絕。若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰爲我相人相？覺諸相空，眞心無念。念起卽覺，覺之卽無。修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯

以無念爲宗。但得無念之心，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然精進。於解則見諸相非相，於行則名無修之修。煩惱盡時，生死卽絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之爲佛。」（續藏經第一輯第二編第十五套第五册頁四三六）

「無念爲宗，」六祖壇經及神會語錄中已詳說。惟「知之一字，衆妙之源」之說，神會語錄中未多言及。「真心無念，」而卻「靈知不昧。」故「念起卽覺，覺之卽無。」此點或者宗密於神會之後，續有發揮。後來王陽明良知之說，頗與此相同；不過陽明專就道德方面之知言耳。

禪宗教人，不重文字。上述各派之主要宗旨，乃宗密以學者之資格，考察所得。宗密云：

「宗密性好勘會，一一曾參，各搜得旨趣如是。若將此語問彼學人，卽皆不招承。問有答空，徵空認有。或言俱非，或言皆不可得，修不修等，皆類此也。彼意常恐墮於文字，常怕滯於所得，故隨言拂也。」（禪門師資承襲圖，續藏經第一輯第二編第十五套第五册頁四三六）

禪宗後學，常恃機鋒，令人言下頓悟。不以語言文字，述其意見。惟「好勘會」之學者，

乃始述之於文字。勸者研究，會者比較，勸會卽比較研究之意。

宗密又各設一喩，以明諸宗異同云：

「如一摩尼珠，唯圓淨明，都無一切差別色相。以體明故，對外物時，能現一切差別色相。色相自有差別，明珠不會變易。然珠所現色，雖百千般，今且取與明珠相違者之黑色，以况靈明知見，與黑暗無明，雖卽相違，而是一體。謂如珠現黑色時，徹體全黑，都不見明。如癡孩子，或村野人見之，直是黑珠。有人語云：此是明珠，灼然不信。卻嗔前人，謂爲欺誑。枉說種種道理，終不聽覽。縱有肯信是明珠者，緣自覩其黑，亦謂言被黑色纏裹覆障。擬待磨拭揩洗，去卻黑暗，方得明相出現，始名親見明珠。(自註：「北宗（卽上第一家）見解如此。」)復有一類人指示云：卽此黑暗，便是明珠。明珠之體，永不可見。欲得識者，卽黑便是明珠。乃至卽靑黃種種皆是。致令愚者，的信此言，專記黑相，或認種種相，爲明珠。或於異時，見黑槵子珠，米吹靑珠，碧珠，乃至赤珠，琥珀，白石英等珠，皆云是摩尼。或於異時，見摩尼珠，都不對色時，但有明淨之相，卻不認之。以不見有諸色可識認故，疑恐局於一明珠相故。(自註：「洪州（卽馬祖，上第四家）見解如此。」)復有一類人，聞說珠中種種色，皆是虛妄，徹體全空。卽計此一顆明珠，都是其空。便云都無所得，方是達人。認有一法，便是未了。不悟色相皆空之處，乃是不空之珠。(自註：「牛頭（卽上第五家）見解如此。」)何如直云：唯瑩淨圓明，方是

珠體。其黑色，乃至一切靑黃色等，悉是虛妄。正見黑色時，黑元不黑，但是其明。靑元不靑，但是其明。乃至赤白黃等，一切皆然，但是其明。旣卽於諸色相處一一但見瑩靜圓明，卽於珠不惑。但於珠不惑，則黑旣無黑，黑卽是明珠。諸色皆爾，卽是有無自在，明黑融通，復何礙哉？（自註：「荷澤（卽上第七家）見解如此。」）若認得明珠是能現之體，永無變易，（自註：「荷澤。」）但云黑是珠，（自註：「洪州宗。」）或擬離黑覓珠，（自註：「北宗。」）或言明黑都無，（自註：「牛頭宗。」）者，皆是未見珠也。」（禪門師資承襲圖，續藏經第一輯第二編第十五套第五冊頁四三六至四三七）

宗密對於神會學說之認識如此。故以神會之說，爲「徧離前非，統收俱是」也。

【註】此後禪宗分爲臨濟宗，潙仰宗，雲門宗，法眼宗，曹洞宗。此五宗皆推其源於慧能，今不具述。

(5)宗密和會「宗」「教」

宗密對於「宗」中之各派別，皆詳加分析，如上所述。在禪源諸詮集都序中，宗密卽以宗中之某派，和會教中之某派；宗中某派所以講如此之修行方法者，卽因其暗中根據教中某派之教義也。在此序中，宗密分禪門爲三宗：一息妄修心宗，二泯絕無寄宗，三直顯心性宗。其息妄修心宗，包括上述七家中之第一，第二，第三，第六，四家，

云：「南侁（智侁第二家）北秀（神秀第一家）保唐（無住第三家）宣什（第六家）皆此類也。」（禪源諸詮集都序卷上二，大藏經卷四八頁四〇二）蓋此四家皆主「背境觀心，息滅妄念」（全上）故合爲一家也。二泯絕無寄宗，三直顯心性宗，上文已述。教亦有三種：一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心卽性教。

密意依性說相教者，宗密云：

「佛見三界六道，悉是眞性之相，但是衆生迷性而起，無別自體，故云依性。然根鈍者卒難開悟，故且隨他所見境相，說法漸度，故云說相。說未彰顯，故云密意也。」（禪源諸詮集都序卷上二，大藏經卷四八頁四〇三）

此教包括原人論中所說之人天教，小乘教，及大乘法相教。（詳下）然嚴格言之，「惟第三將識破境教，與禪門息妄修心宗而相符會。」（全上）蓋禪宗亦屬大乘，故不可與人天，小乘，和會也。將識破境教，卽大乘法相教。禪門息妄修心宗所暗根據之形上學，卽此教所說。宗密云：

「以知外境皆空，故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者息我法之妄，修心者修唯識之心。」（全上）

大乘破相教，「以識爲身本」，「迷故執有我及諸境。」（全上）禪門息妄修心宗，卽息

我，法（諸境）二執之妄，修唯識之心。此所謂「拂塵看淨」也。

密意破相顯性教者，宗密云：

「據眞實了義，卽妄執本空，更無可破。無漏諸法，本是眞性；隨緣妙用，永不斷絕，又不應破。但爲一類衆生，執虛妄相，障眞實性，難得玄悟，故佛且不揀善惡垢淨性相，一切呵破。以眞性及妙用不無，而且云無，故云密意。又意顯性，語乃破相。意不形於言中，故云密也。」（禪源諸詮集都序卷上二，大藏經卷四八頁四〇四）

此卽原人論中所說之大乘破相教。（詳下）此教以爲「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法無不是空者。」「生死涅槃，平等如幻。但以不住一切，無執無著，而爲道行。」（仝上）禪門泯絕無寄宗，「本無事而忘情」之修行方法，卽暗以此形上學爲根據也。

顯示眞心卽性教者，宗密云：

「直指自心卽是眞性。不約事相而示，不約心相而示，故云卽性。不是方便隱密之意，故云顯示也。」（仝上）

此卽原人論中所說之一乘顯性教。（詳下）此教「開示靈知之心，卽是眞性，與佛無異。」（仝上頁四〇五）禪門直顯心性宗「念起卽覺，覺之卽無」之「修行妙門」，所暗根據

之形上學，卽在此教中也。

所謂禪者，本只是佛教中修行方法之一種。及後禪宗雖蔚爲大國，而其所講，仍以修行方法爲主。此修行方法所根據之形上學，仍須於「教」中求之。宗密以上所講，雖不必與歷史合，然以禪宗作一種學問講者，則必須用宗密此種和會宗教之方法也。

(6)宗密所述之五教

宗密又作原人論，並將儒家道家及佛教各派別所說對於人生來源之理論，比較論之。首敘儒道所持之理論云：

「儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道生成養育。謂道法自然，生於元氣。元氣生天地，天地生萬物。故愚智貴賤，貧富苦樂，皆稟於天，由於時命。故死後卻歸天地，復其虛無。」（原人論斥迷執第一，大藏經卷四五頁七百零八）

宗密題此章爲「斥迷執，」以爲儒道此種理論，乃係一種迷執。宗密下文指出此理論所遇之困難。例如：如謂道法自然，則「萬物皆是自然生化，」不必待一定的因緣

而後生，知此則「石應生草，草或生人」矣。「且天地之氣，本無知也。人稟天地之氣，安得歘起而有知乎？草木亦皆稟氣，何無知乎？」如此之類，皆儒道之「迷執」所遇之困難。人何以有知之問，尤有哲學的興趣。以前中國哲學，對此問題，似少注意。

宗密於是又考佛教中各派別所說對於人生來源之理論，以爲「佛教自淺之深，略有五等。一人天教，二小乘教，三大乘法相教，四大乘破相教，五一乘顯性教。」前四宗宗密以爲係「偏淺」，俱列入「斥偏淺」章。末一宗乃係「佛了義實教」，列入「直指真源」章中。

人天教者，原人論云：

「佛爲初心人且說三世業報善惡因果。謂造上品十惡，死墮地獄；中品餓鬼；下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中。修上品十善及施戒等，生六欲天。修四禪八定，生色界無色界天。故名人天教也。據此教中，業爲身本。」（斥偏淺第二，大藏經卷四五頁七八）

宗密下文指出此宗所遇之困難，以爲此宗專講業報，未言造業者是誰，何受報者是誰何，「故知但習此教者，雖信業緣，不達身本。」（仝上）

小乘教者，原人論云：

「小乘教者，說形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮。如水涓涓，如燈燄燄。身心假合，似一似常。凡愚不覺，執之爲我。寶此我故，卽起貪瞋癡等三毒。三毒擊意，發動身口，造一切業，業成難逃。故受五道苦樂等身，三界勝劣等處。於所受身，還執爲我，還起貪等，造業受報。身則生老病死，死而復生。界則成住壞空，空而復成。刼刼生生，輪迴不絕，無終無始，如汲井輪。……據此宗中，以色心二法，及貪瞋癡，爲根身器界之本也。」（斥偏淺第二，大藏經卷四五頁七百零九）

此以色心二法爲世界人生之根本，卽所謂心物二元論也。世界經成住壞空四時期，卽所謂四刼。空則復成，成已又空，如是循環不絕。宗密更詳述云：

「從空刼初成世界者，頌曰：『空界大風起，傍廣數無量，厚十六洛叉，金剛不能壞。此名持界風。光音金藏雲，布及三千界，雨如車軸下，風遏不聽流。深十一洛叉，始作金剛界。次第金藏雲，注雨滿其內，先成梵王界，乃至夜摩天。風鼓清水成，須彌七金等。滓濁爲山地，四洲及泥犂。鹹海外輪圍，方名器界立。』時經一增減，乃至二禪福盡，下生人間，初食地餅林藤，後粳米不銷，大小便利，男女形別，分田立主，求臣佐，種種差別。經十九增減，兼前總二十增減，名爲成刼。」（原人論斥偏淺章自註，大藏經卷四五頁七百零九）

此引俱舍論頌以說由空刼至成刼世界發生之成序。刼者，梵語刼波，此云分別世節。增減者，從人壽八萬四千歲時，每經百年，人壽卽減一歲，減至人壽十歲。復從十歲，每百年增一歲，增至八萬四千歲。如是一減一增爲一小刼。二十增減，成一中刼。總成住壞空四中刼，爲一大刼，卽一世界之終始也。成住壞空四大刼，每刼皆經二十增減。宗密云：

「住者住刼，亦經二十增減。壞者壞刼，亦二十增減。前十九增減壞有情，後一增減壞器界。能壞是水火風等三災。空者空刼，亦二十增減，中空無世界，及諸有情也。」（仝上）

此本印度人對於世界起源所持之說，宗密以之比附於儒道二家之說云：

「空界刼中，是道教指云虛無之道。然道體寂照靈通，不是虛無。老氏或迷之，或權設，務絕人欲，故指空界爲道。空界中大風，卽彼混沌一氣，故彼云道生一也。金藏雲者，氣形之始，卽太極也。雨下不流，陰氣凝也。陰陽相合，方能生成矣。梵王界乃至須彌者，彼之天也。滓濁者地，卽一生二矣。二禪福盡下生，卽人也，卽二生三，三才備矣。地餅以下，乃至種種，卽三生萬物。此當三皇已前，穴居野處，未有火化等。」（仝上）

宗密此所說，對於以後道學家之宇宙發生論，有極大影響。邵康節及朱子對於世界

成壞之理論，大體上全與此同。

此小乘宗以色心二法爲根身器界之本，比於人天教，進一步矣。但其所謂心，乃是思慮之心，卽前六識。「五識闕緣不起，意識有時不行，」無色界天亦無四大。故色心二法本身卽有間斷，「如何持得此身，世世不絕？」故宗密以爲「專此教者，亦未原身。」

大乘法相教者，宗密云：

「大乘法相教者，說一切有情，無始已來，法爾有八種識。於中第八阿賴耶識，是其根本，頓變根身器界種子。轉生七識，皆能變現自分所緣，都無實法。……如患夢者，患夢力故，心似種種外境相現。夢時執爲實有外物，寤來方知唯夢所變。我身亦爾，唯識所變。迷故執有我及諸境，由此起惑造業，生死無窮。悟解此理，方知我身唯識所變，識爲身本。」（原人論斥偏淺第二，大藏經卷四五頁七百零九）

此卽大乘相宗，亦卽玄奘等所講之唯識宗，如上第七章第二節所述。此宗立一相續無間斷之阿賴耶識爲身本，比上小乘教又進一步矣。但亦有其困難，卽下大乘破相教所提出者。

大乘破相教者，宗密云：

「大乘破相教者，破前大小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。將欲破之，先詰之曰：所變之境既妄，能變之識豈真？……夢時則夢想夢物，似有能見所見之殊，據理則同一虛妄，都無所有。諸識亦爾，以皆假託衆緣，無自性故。……是知心境皆空，方是大乘實理。若約此原身，身元是空，空卽身本」（仝上）

此卽大乘空宗吉藏所講述者，如上第七章第一節所述。吾人在夢中時，不惟夢物，卽夢中所見之物，爲虛妄，夢想亦是虛妄。由此推之，識所變之境既妄，則能變之識亦非真。一切皆空，卽此宗所持也。

此宗亦有困難，蓋「心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？」若真一切皆空，則虛妄亦不能有。故宗密以爲「此教但破執情，亦未明顯眞靈之性。」（仝上）

直顯真源者，乃一乘顯性教。宗密云：

「一乘顯性教者，說一切有情，皆有本覺真心。無始已來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業，受生死苦。……若離妄想，一切智，自然智，

無礙智，即得現前。……當知迷悟同一眞心。大哉妙門，原人至此。」（原人論會通本末第三，大藏經卷四五頁七百一十）

此即大乘性宗；此宗以本覺眞心爲一切根本。此天台宗華嚴宗所講，如本章第一節與上章第三節所述。宗密以爲此乃佛教了義。

宗密又以爲儒道及佛教中前四宗所持之見解，亦皆眞理之一部分，故又立會通本末一章，以總論之。宗密云：

「眞性雖爲身本，生起蓋有因由。不可無端，忽成身相。但緣前宗未了，所以節節斥之。今將本末會通，乃至儒道亦是。謂初唯一眞靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。（自註：「初唯第五性教所說。」）衆生無始迷睡，不自覺知。由隱覆故，名如來藏。依如來藏故，有生滅心相。（自註：「自此方是第四教，亦同破此已生滅諸相。」）所謂不生不滅眞心，與生滅妄相和合，非一非異，名爲阿賴耶識。此識有覺不覺二義。（自註：「此下方是第三法相教中亦同所說。」）依不覺故，最初動念，名爲業相。又不覺此念本無，故轉成能見之識，及所見境界相現。又不覺此境但從自心妄現，執爲定有，名爲法執。（自註：「此下方是第二小乘教中亦同所說。」）執此等故，遂見自他之殊，便成我執。執我相故，貪愛順情諸境，欲以潤我；瞋嫌違情諸境，恐相損惱。（自註：「此下方是

第一人天教中亦同所說。」）故殺盜等心神，乘此惡業生於地獄鬼畜等中。復有怖此苦者，或性善者，行施戒等心神，乘此善業運於中陰入母胎中。（自註：「此下方是略遵二教亦同所說。」）稟氣受質（自註：「會彼所說，以氣爲本。」）氣則頓具四大漸成諸根。心則頓具四蘊，漸成諸識。十月滿足，生來名人，卽我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類和合，方成一人。……然所稟之氣，展轉推本，卽混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，卽眞一之靈心也。究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。從初一念業相，分爲心境之二。……據此則心識所變之境乃成二分，一分與心識和合成人，一分不與心識和合，卽是天地山河國邑。三才中惟人靈者，由與心神合也。」（原人論會通本末第四，大藏經卷四五頁七百一十）

宗密此論，以爲儒道所見，亦是眞理之一部分。此已爲宋明道學立先聲矣。此論中又有許多見解，可以影響宋明道學者。其對於世界發生之見解，有大影響於宋明道學，上文已言及。此段所引「稟氣受質」一段，宋明道學講氣質，亦恐受此影響。尤可注意者，卽宋明道學中程朱陸王二派對立之學說，此論中已有數點爲開先路。如云：「然所稟之氣，展轉推本，卽混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，卽眞一之靈心也。」心氣

對立；程朱一派，以理氣對立，卽在此方面發展。又云：「究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變。」一切唯心；陸王一派，以「宇宙卽是吾心，」卽在此方面發展。由此言之，則宗密學說之影響，可謂甚大。就其此論觀之，則宗密不啻上爲以前佛學，作一結算；下爲以後道學，立一先聲。蓋宋明道學出現前之準備，已漸趨完成矣。

第十章　道學之初興及道學中「二氏」之成分

唐代佛學稱盛，而宋明道學家，即近所謂新儒家之學，亦即萌芽於此時。隋唐之際，有王通。杜淹文中子世家謂王通生於開皇四年（西歷五八四年），卒於大業十三年（西歷六一七年），弟子受業者「蓋千餘人。」「唐朝創業功臣，如房玄齡，魏徵，溫大雅，陳叔達之徒，皆曾「北面受王佐之道焉。」」及卒，「弟子數百人會議曰，吾師其至人乎，自仲尼以來，未之有也。……續詩書，正禮樂，修元經，讚易道，聖人之大旨，天下之能事畢矣。仲尼既沒，文不在茲乎？易曰，『黃裳元吉，文在中也，』請謚爲文中子。」杜淹所說雖如此，而隋書爲唐初人所修，王通無傳。舊唐書僅于王質，王績，王勃傳中，新唐書亦僅于王績傳中附見王通，稱爲隋末大儒而已。據此則王通爲隋末一相當有聲望之爲儒家之學者。至於如杜淹所鋪張，則多王通之後人所虛造之事實，不足置信。（註）今所傳文中子中說，亦無甚可稱述者。所可注意者，則在佛學方盛之際，有

人如此推崇王通，以爲能繼孔子之業。直接推崇王通，卽間接推崇孔子。觀此事爲儒學復興運動之一幕，則似可也。

【註】或云：皮日休文中子碑，謂文中子高弟子有薛收，李靖，魏徵，李勣，杜如晦，房玄齡，則以唐人說當代時未必遂爲文中子後人所欺。（皮子文藪，四部叢刊本，卷四頁五十）案皮日休後文中子「二百五十餘年」（文中子碑中自言），其言文中子如今人談清初時事，非無錯誤可能。

（一）韓愈

眞可爲宋明道學家先驅之人，當推韓愈。新唐書本傳云：

「韓愈字退之，鄧州南陽人。……長慶四年（西歷八二四年）卒，年五十七。……自晉訖隋，老佛顯行。聖道不斷如帶。諸儒倚天下正義，助爲怪神。愈獨喟然引聖爭四海之惑，雖蒙訕笑，跲而復奮。始若未之信，卒大顯於時。昔孟軻距楊墨，去孔子才二百年。愈排二家，乃去千餘歲。撥亂反正，功與齊而力倍之。所以過況雄爲不少矣。自愈沒，其言大行。學者仰之，如泰山北斗云。」（新唐書卷百七十六頁，同文影殿刊本，十五）

韓愈原道云：

「博愛之謂仁。行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道。足乎己無待於外之謂德。仁與義爲定名；道與德爲虛位。故道有君子小人，而德有凶有吉。……傳曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者先正其心。欲正其心者，先誠其意。」然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心而外天下國家，滅其天常。子焉而不父其父，臣焉而不君其君，……舉夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不胥而爲夷也。夫所謂先王之教者何也？博愛之謂仁；行而宜之之謂義；由是而之焉之謂道；足乎己無待於外之謂德。其文詩書易春秋；其法禮樂刑政。……斯道也，何道也？曰斯吾所謂道也。非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜；舜以是傳之禹；禹以是傳之湯；湯以是傳之文武周公；文武周公傳之孔子；孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉，荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。……

……」（全集・卷十一四部叢刊本，頁一至三）

韓愈爲「文人之雄」，此所說本無甚大哲學的興趣。但有幾點，可使吾人注意者。（一）韓愈於此，極推尊孟子，以爲得孔子之正傳。此爲宋明以來之傳統的見解，而韓愈倡之。周秦之際，儒家中孟荀二派並峙。西漢時荀學爲盛。僅揚雄對孟子有相當之推崇，此後直至韓愈，無有力之後繼。韓愈一倡，此說大行。而孟子一書，遂爲宋明道學家所

根據之重要典籍焉。蓋因孟子之學，本有神祕主義之傾向，其談心談性，談「萬物皆備於我，反身而誠，」以及「養心，」「寡欲，」之修養方法，可認爲可與佛學中所討論，當時人所認爲有興趣之問題，作相當之解答。故於儒家典籍中，求與當時人所認爲有興趣之問題有關之書，孟子一書，實其選也。韓愈雖排佛，但於佛學亦有相當之知識。故與孟尚書書云：「潮州時，有一老僧，號大顚，頗聰明識道理。……實能外形骸以理自勝，不爲事物侵亂。與之語，雖不盡解，要自胸中無滯礙。」（全集卷十八頁六）又送高閑上人序云：「今閑師浮屠氏，一死生，解外膠，是其爲心必泊然無所起，其於世必淡然無所嗜。」（全集卷二十一頁三）當時所認爲有興趣之問題，韓愈對之亦未嘗無興趣也。

（二）韓愈於此特引大學。大學本爲禮記中之一篇，又爲荀學，自漢以後至唐，無特別稱道之者。韓愈以其中有「明明德，」「正心，」「誠意，」之說，亦可認爲與當時所認爲有興趣之問題有關。故特提出，而又指出「古之所謂正心而誠意者，將以有爲也，今也治其心而外天下國家。」以見儒佛雖同一「治心，」而用意不同，結果亦異。此後至宋明，大學遂亦爲宋明道學家所根據之重要典籍焉。（三）韓愈提出「道」

字，又爲道統之說。此說孟子本已略言之，經韓愈提倡，宋明道學家皆持之，而道學亦遂爲宋明新儒學之新名。由此三點言之，韓愈實可爲宋明道學家之先河也。

韓愈又有原性。以爲「性之品有上中下三：上焉者善焉而已矣；中焉者可導而上下也；下焉者惡焉而已矣。」愈在原性中，又分性與情之別曰：「性也者，與生俱生也。情也者，接於物而生也。」性有三品；情亦有三品。上焉者之於喜怒哀懼愛惡欲之七情，「動而處其中。中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也。下焉者之於七也，亡與甚直情而行者也。」（全集卷十一頁三五五）

（二）李翱

與韓愈同時又有李翱。有謂翱爲韓愈弟子。新唐書本傳謂李翱，字習之。「始從昌黎韓愈爲文章，辭致渾厚，見推當時。故有司亦謚曰文。」（新唐書卷百七十七頁十一）然李翱集中答韓侍郎書，及祭吏部韓侍郎文，皆稱愈爲兄。韓愈與李翱之關係，似在師友之間也。

李翺之學說，見於其所作復性書。復性書分爲三篇。上篇總論性，情，及聖人。中篇論所以修養成聖之方法。下篇論人必需努力修養。在復性書上中，李翺云：

「人之所以爲聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯溺矣。非性之過也。七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清。火之煙也，其光不明。非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣。煙不鬱，光斯明矣。情不作，性斯充矣。……情之動弗息，則弗能復其性而燭天地爲不極之明。」（復性書上，全集，四部叢刊本，頁五）

此雖仍用韓愈原性中所用之性情二名詞。然其意義中所含之佛學的分子，灼然可見。性當佛學中所說之本心；情當佛學中所說之無明煩惱。衆生與佛，皆有淨明圓覺之本心，不過衆生之本心爲無明煩惱所覆，故不能發露耳。如水因有沙而渾，然水之爲水，固自若也。然無明煩惱亦非與淨明圓覺之本心，立於對待之地位。蓋無明煩惱，亦須依淨明圓覺之本心而起也。李翺亦云：

「性與情不相無也。雖然，無性則情無所生矣。是情由性而生。情不自情，因性而情。性不自性，由情以明。」（全集頁五）

「性不自性，由情以明」者，李翺云：

「聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。明與昏謂之不同。明與昏性本無有，則同與不同，二者離矣。夫明者所以對昏，昏既滅，則明亦不立矣。」（全集頁六）

「明者所以對昏」，所以「性不自性，由情以明」也。上文云「情不作，性斯充矣」。聖人能向此方向以修養，即所謂復性也。然所謂「情不作」者，亦非是如木石之無情。李翺云：

「聖人者，豈其無情也？聖人者，寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也，未嘗有情也。」（全集頁五）

六祖壇經謂「無相者，於相而離相，無念者，於念而無念。」李翺此所謂無情，亦於情而無情也。聖人雖有制作變化，而其本心，則常寂然不動。此即所謂「寂而常照，照而常寂」也。

聖人之此種心理狀態，名曰誠。李翺云：

「是故誠者，聖人性之也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故；行止語默，無不處於極

也。復其性者，賢人循之而不已者也。不已則能歸其源矣。易曰：『夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。先天而天不違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？』此非自外得者也，能盡其性而已矣。子思曰：『唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲，曲能有誠；誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠爲能化。』聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。故制禮以節之，作樂以和之。安於和樂，樂之本也；動而中禮，禮之本也。故在車則聞鸞和之聲，行步則聞佩玉之音，無故不廢琴瑟。視聽言行，循禮而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。道者，至誠也。誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息則照天地而無遺。非他也，此盡性命之道也。哀哉，人皆可以及乎此，莫之止而不爲也，不亦惑邪？昔者聖人以之傳于顏子。……子思，仲尼之孫，得其祖之道，述中庸四十七篇，以傳於孟軻。軻曰：『我四十不動心。』軻之門人達者，公孫丑、萬章之徒，蓋傳之矣。遭秦滅書，中庸之不焚者一篇存焉，於是此道廢缺。……嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊列老釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。有問於我，我以吾之所知而傳焉。遂書於書，以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳於時。』（復性書上，全集頁六至八）

能至「誠」之境界者，卽「能與天地合其德」，可以「贊天地之化育」，卽已與宇宙合一者也。此一段中可注意者，又有數點。(一)中庸本爲禮記中一篇。此特別提出之。此後中庸遂爲宋明道學家所根據之重要典籍。易繫辭傳此亦特別提出，後亦爲宋明道學家所根據之重要典籍。(二)禮樂之功用，在原來儒家之學中，本所以使人之欲望與感情，皆發而有節而得中。此則謂係「所以教人忘嗜欲而歸性命之道。」禮樂之意義，在原來儒家之學中，係倫理的。在此則係宗教的，或神祕的。卽在原來儒家之學中，禮樂乃所以養成道德完全之人格；在此則禮樂乃所以使人得到此所謂「誠」之一種方法也。(三)此段謂「性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊列老釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。」此言可總代表宋明道學家講學之動機。宋明道學家皆認爲當時所認爲有興趣之問題，在儒家典籍中，亦可得相當之解答。宋明道學家皆在儒家典籍中尋求當時所認爲有興趣之問題之解答者也。李翺及宋明道學家所說之聖人，皆非倫理的，而爲宗教的或神祕的。蓋其所說之聖人，非只如孟子所說之「人倫之至」之人，而乃是以盡人倫，行禮樂，以

達到其修養至高之境界，即與宇宙合一之境界。蓋如何乃能成佛，乃當時所認爲有興趣之問題。李翺及宋明道學家之學，皆欲與此問題以儒家的答案，欲使人以儒家的方法成儒家的佛也。

李翺又論所以修養成聖之方法曰：

「或問曰：人之昏也久矣，將復其性者必有漸也。敢問其方？曰：弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。易曰：『天下何思何慮。』又曰：『閑邪存其誠。』詩曰：『思無邪。』曰：已矣乎？曰：未也，此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜。動靜不息，是乃情也。易曰：『吉凶悔吝生於動者也。』焉能復其性邪？曰：如之何？曰：方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。中庸曰：『誠則明矣。』易曰：『天下之動，貞夫一者也。』問曰：不慮不思之時，物格於外，情應於內，如之何而可止也？以情止情，其可乎？曰：情者，性之邪也。知其爲邪，邪本無有；心寂不動，邪思自息。惟性明照，邪何所生？如以情止情，是乃大情也。情互相止，其有已乎？易曰：『顏氏之子，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。』易曰：『不遠復，無祗悔，元吉。』問曰：本無有思，動靜皆離。然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？曰：不覩不聞，是非人也。視聽昭昭，而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗爲也，其心寂然，光照

天地，是誠之明也。大學曰：「致知在格物。」易曰：「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」曰：敢問「致知在格物，」何謂也？曰：物者，萬物也。格者，來也，至也。物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不著（原作應，依佛祖歷代通載所引改）於物者，是致知也，是知之至也。知至故意誠，意誠故心正，心正故身修，身修而家齊，家齊而國理，國理而天下平。此所以能參天地者也。易曰：「與天地相似故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流。樂天知命故不憂。安土敦乎仁故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神無方而易無體。一陰一陽之謂道。」此之謂也。」（復性書中，全集頁八至九）

修養之方法，第一步爲「知心無思。」然在此境界時，心只是靜。此靜乃與動相對之靜，不靜時卽又動矣。再進一步，知「本無有思，」則「動靜雙離，寂然不動。」此寂然不動，非與動相對之靜，乃「動靜雙離，」卽超乎動靜之絕對的靜。故聖人雖「感而遂通天下之故，」而其心之本體，仍是「寂然不動」也。此卽所謂「視聽昭昭，而不起於見聞，」「物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不著於物」也。「寂然不動，」「不起於見聞」「不應於物」卽「誠」也。「感而遂通天下之故，」「視聽昭昭，」「物

至之時，其心昭昭然明辨焉，」卽「明」也。「明則誠矣。誠則明」矣。曰「知心無思，」而不曰使心無思者，蓋使心無思，乃是「以情止情。」以「情止情，」則情互相止而不可窮。情爲邪爲妄；知其爲邪爲妄，則自無有，不待止之使無有也。宗密云：「真心無念，念起卽覺，覺之卽無。修行妙門，卽在此也。」李翺所說，正此意矣。大學格物致知之說，宋明道學家對之各有解釋。李翺亦可謂係此後此種爭辯之發端者。

(三)道學與佛學

由上所言，則宋明道學之基礎及輪廓，在唐代已由韓愈李翺確定矣。而李之所貢獻，尤較韓爲大。其學說所受佛學之影響，尤爲顯然。李翺以爲情之爲害，能使性昏與動。故復性者，卽回復性之靜與明之本然也。此靜非與動相對之靜，乃絕對的靜，卽中庸所謂之誠也。能誠則自能明，能明則自能誠；中庸所謂「誠則明，明則誠」也。李翺此意，似受天台宗所講止觀之影響。梁肅止觀統例云：

「夫止觀何謂也？導萬化之理而復於實際者也。實際者何也？性之本也。物之所以不能復者，昏與動

使之然也。照昏者謂之明；駐動者謂之靜。明與靜，止觀之體也。在因謂之止觀；在果謂之智定。」（大藏經卷四六頁四七三）

「明」爲「觀之體」；「靜」爲「止之體」。此以明與靜對昏與動；與李翺復性書之大意相符合。不過李翺又以此意講易傳大學中庸耳。梁肅之講止觀，自謂係述湛然。李翺曾受知於梁肅，（見李翺作感知己賦，全集卷一頁一。此點陳寅恪先生說）其復性書之作，似就上所引梁肅之言，加以發揮，又以之說明易傳大學中庸。於是本爲佛家之說者，一變而爲儒家之說矣。

然李翺所說，實亦可爲儒家之說者，因其仍講修身齊家治國平天下，不離儒家之立場也。李翺及宋明道學家皆欲使人成儒家的佛，而儒家的佛必須於人倫日用中修成。此李翺及宋明道學家所以雖援佛入儒而仍排佛也。

及乎北宋，釋氏之徒，亦講中庸。如智圓（卒於宋眞宗乾興二年，西曆一〇二三，佛祖歷代通載卷十八，大藏經卷四九頁六六一）自號爲中庸子，作中庸子傳。（閑居編卷十八，續藏經第一輯第二編第六套第一册頁五五）契嵩（卒於宋神宗熙寧五年，西曆一〇七二，佛祖歷代通載卷十九，大藏經卷四九頁六六九）作中庸解。（鐔津

文集卷四，大衍經卷五二頁六六六）蓋此類之書，已爲儒佛二家所共同講誦者矣。

(四)道教中一部分之思想

及乎北宋，此種融合儒釋之新儒學，又有道教中一部分之思想加入。此爲構成新儒學之一新成分。西漢之際，陰陽家之言，混入儒家。此混合產品，卽董仲舒等今文經學家之學說。及古文經學家，及玄學家起，陰陽家之言，一時爲所壓倒。但同時陰陽家言卽又挾儒家一部分之經典，附會入道家之學說，而成所謂道教。玄學家亦推衍道家之學說，但與道教不但分道，而且背馳。

陰陽家言，可以與道家學說混合，似係奇事。然老子之書，言辭過簡，本可與以種種之解釋。其中又有「善攝生者，陸行不避兕虎」「死而不亡者壽」「深根固蒂，長生久視之道」等言，更可與講長生不死者以附會之機會。以陰陽家之宇宙觀，加入此等希望長生之人生觀，並以陰陽家對於宇宙間事物之解釋，作爲求長生方法之理論，卽成所謂道教。自東漢之末，道教大興。在南北朝隋唐，道教與佛教立於對等

地位，且時互爲盛衰。

道教中所用儒家一部分之經典，如周易是也。蓋易本爲筮用，卜筮亦爲原來術數之一種，則易固亦卽陰陽家之經典也。道教中之經典，多有自謂係根據於易者。如周易參同契，道教中所稱爲「丹經王」者，乃其尤著者。參同契相傳爲魏伯陽所著。相傳魏伯陽爲東漢末人，然其書隋書經籍志未著錄，果否爲東漢末時作品，亦須待考證。此書中用虞翻易學納甲之說，以明宇宙間陰陽消息之狀況。易繫辭云「縣象著明莫大乎日月」；虞翻註云：

「謂日月縣天，成八卦象。三日暮震象出庚，八日兌象見丁，十五日乾象盈甲，十六日旦巽象退辛，二十三日艮象消丙，三十日坤象滅乙，晦夕朔旦坎象流戊，日中則離，離象就己，戊己土位，象見於中，日月相推，而明生焉。」（李鼎祚周易集解卷十四，津逮祕書本，頁十九至二十）

此以震兌乾巽艮坤六卦表示一月中陰陽之消長，以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十母表示一月中日月之地位。所謂納甲也。參同契云：

「天符有進退，詘伸以應時。故易統天心，復卦建始萌。長子繼父體，因母立兆基。消息應鍾律，升降據

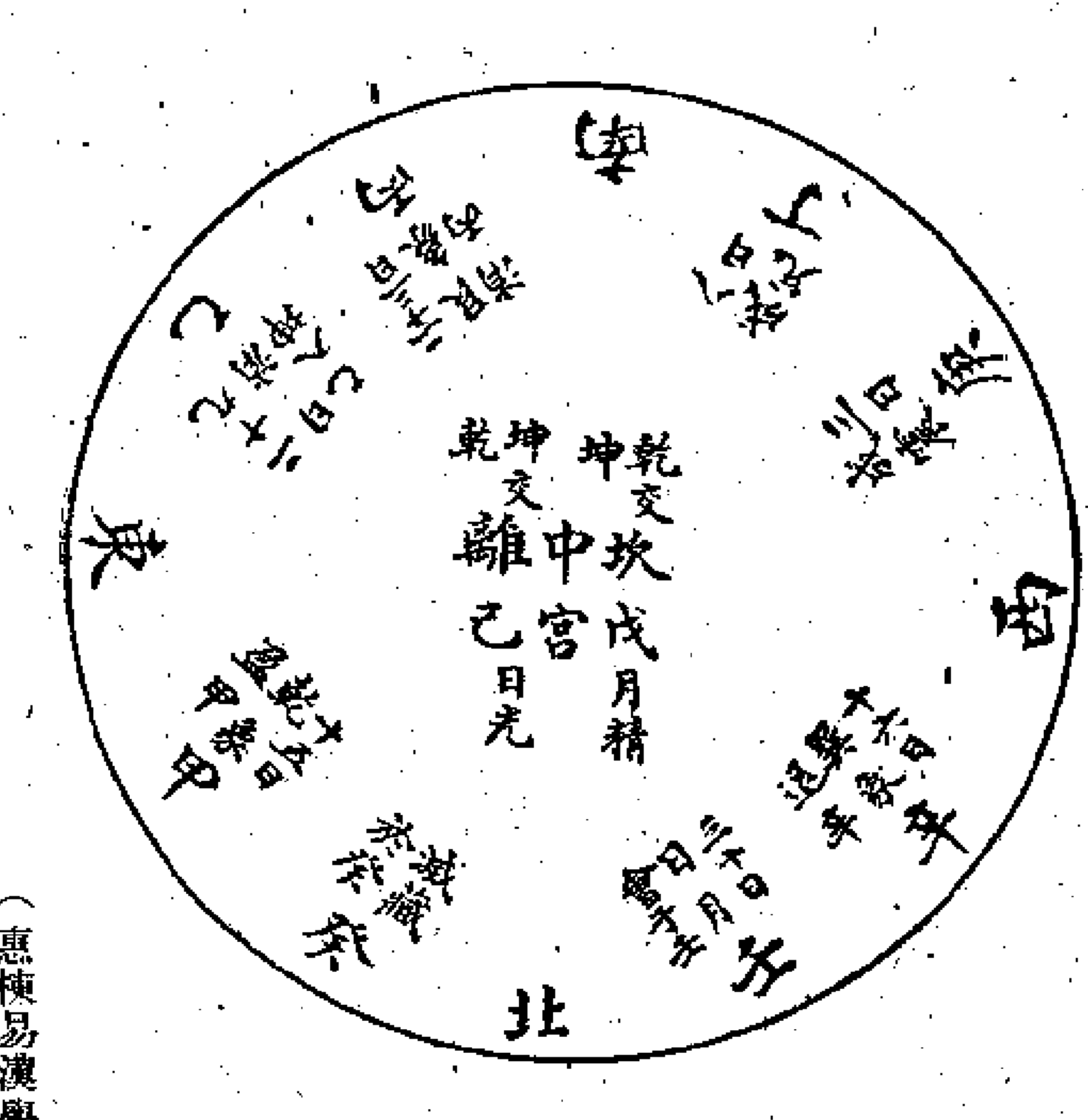
斗樞。三日出爲爽，震受庚西方。八日兌受丁，上弦平如繩。十五乾體就，盛滿甲東方。蟾蜍與兔魄，日月氣雙明。蟾蜍視卦節，兔魄吐生光。七八道已訖，屈折低下降。十六轉受統，巽辛見平明。艮直於丙南，下弦二十三。坤乙三十日，東北喪其朋。節盡相禪與，繼體復生龍。壬癸配甲乙，乾坤括始終。七八數十五，九六亦相應。四者合三十，陽氣索滅藏。」（周易參同契解卷上頁十至十三，道藏六二八）

每月初三日，月始生明。此時月只受一陽之光，爲震象☳，昏見於西方庚地。初八日，月上弦之時，受二陽之光，爲兌象☱，昏見於南方丁地。十五日，月既望之時，全受日光，爲乾象☰，昏見於東方甲地。十六日，月始受下一陰而成魄，爲巽象☴，以平旦沒於西方辛地。二十三日，月復生中一陰，爲下弦，爲艮象☶，以平旦沒於南方丙地。至三十日，月全變三陽，而爲坤象☷，伏於東北。至下月復生震卦。（自初三日至此，朱子參同契註說）至於坎離二卦，參同契云：

「坎戊月精，離己日光。日月爲易，剛柔相當。土旺四季，羅絡始終。青赤黑白，各居一方。皆稟中宮，戊己之功。」（仝上頁七）

坎離配戊己，居中央。離爲日光，本居中央；坎爲月精，於「晦夕朔旦」時，月亦「流」此。

以八卦配十母，尚餘壬癸無所配，仍以乾坤配之。所謂「壬癸配甲乙，乾坤括始終」也。更以圖明之：



（惠棟易漢學三）

宇宙間陰陽消息之狀况如此。故吾人如欲得長生者，須於陽長陰消之時，「竊天地之機，」鍊吾身中之「精」「氣」「神」卽所謂鍊丹。道教中所謂丹，有內丹外丹之不同。外丹卽求身外之藥，鍊之成丹，服之可使吾人長生，秦皇漢武所求之仙藥，卽此類也。內丹則係鍊吾人身中之「精」「氣」「神」所成。吾人之身乃一小天地，其中亦有陰陽八卦。長生之道，反求諸己卽足，固無須外求也。

（五）道教中之科學精神

此外有符籙一派，講究以符籙驅使鬼神，却病延年之方術。道教中之思想，有可注意者，則道教中至少有一部分人，以爲其所作爲，乃欲戰勝天然。蓋有生則有死，乃天然的程序，今欲不死，是逆天而行也。至於以符籙驅使鬼神萬物，更爲欲戰勝天然。葛洪曰：

「夫陶冶造化，莫靈於人。故達其淺者，則能役使萬物，得其深者，則能長生久視。」（對俗，抱樸子卷三，四部叢刊本，頁一）

兪琰曰：

「蓋人在天地間，不過天地間一物耳。以其靈於物，故特謂之人，豈能與天地並哉？若夫竊天地之機，以修成金液大丹，則與天地相爲始終，乃謂之眞人。」（周易參同契發揮卷三頁十八至十九，道藏六二五）

又引翠虛篇云：

「每當天地交合時，奪取陰陽造化機。」（仝上卷五頁四）

「竊天地之機，」「奪取陰陽造化機，」「役使萬物，」以爲吾用，以達吾之目的。此其注重權力之意，亦可謂爲有科學精神。嘗謂科學有二方面，一方面注重確切，一方面注重權力。惟對事物有確切之知識，故能有統治之之權力。道教欲統治天然，而對於天然，無確切的知識，（雖彼自以爲有確切的知識）故其對於宇宙事物之解釋，不免爲神話；其所用以統治事物之方法，不免爲魔術。然魔術嘗爲科學之先驅矣。Alcemy 爲化學之先驅，而道教中鍊外丹者，所講黃白之術（卽鍊別種物質爲金銀之術）卽中國之 Alcemy 也。桑戴延那謂科學與神話之分，不在其價值，亦非科學之研究，需要較大的天才。科學與神話之分，在於神話歸結於不可實驗之觀念；而科學則歸結於規律或概念，此

規律或概念，可於吾人經驗中實驗之。(G. Santayana: Reason in Science, 頁八至九) 王充以爲吾人之知識，必須在吾人之經驗中能實驗者方真；吾人謂王充爲有科學精神者以此。王充之學說，與陰陽家立於反對地位；然吾人不妨謂其同有科學精神。蓋一則注重確切；一則注重權力也。

由上所述觀之，則至北宋之初，思想界各方面之發展，均已至相當之程度；各派思想之混合，亦已有相當之成功。惟待有偉大的天才，組織整齊的系統。如演戲然，至北宋之初，戲臺設備，均已就緒，所待者惟名角之登場耳。

第十一章　周濂溪邵康節

(一)周濂溪

道學家中，引道教之思想入道學者，周濂溪，邵康節，其尤著者也。周濂溪，名敦頤，

宋史道學傳曰：

「周敦頤，字茂叔，道州營道人。元名敦實，避英宗舊諱改焉。以舅龍圖閣學士鄭向任，爲分寧主簿。……

……以疾求知南康軍，因家廬山蓮花峯下。前有溪合於湓江，取營道所居濂溪以名之。……卒年五十七。

（潘興嗣濂溪先生墓誌銘，謂卒於宋神宗熙寧六年，西歷一〇七三年）黃庭堅稱其人品甚高，胸懷灑落，如光風霽月。……著太極圖，明天理之根原，究萬物之終始。」（宋史卷四百二十七，同文影殿刊本。頁三）

(1)太極圖說

周濂溪之太極圖：

無極而太極

陰靜　陽動

水　火　土　木　金

坤道成女　乾道成男

萬物化生

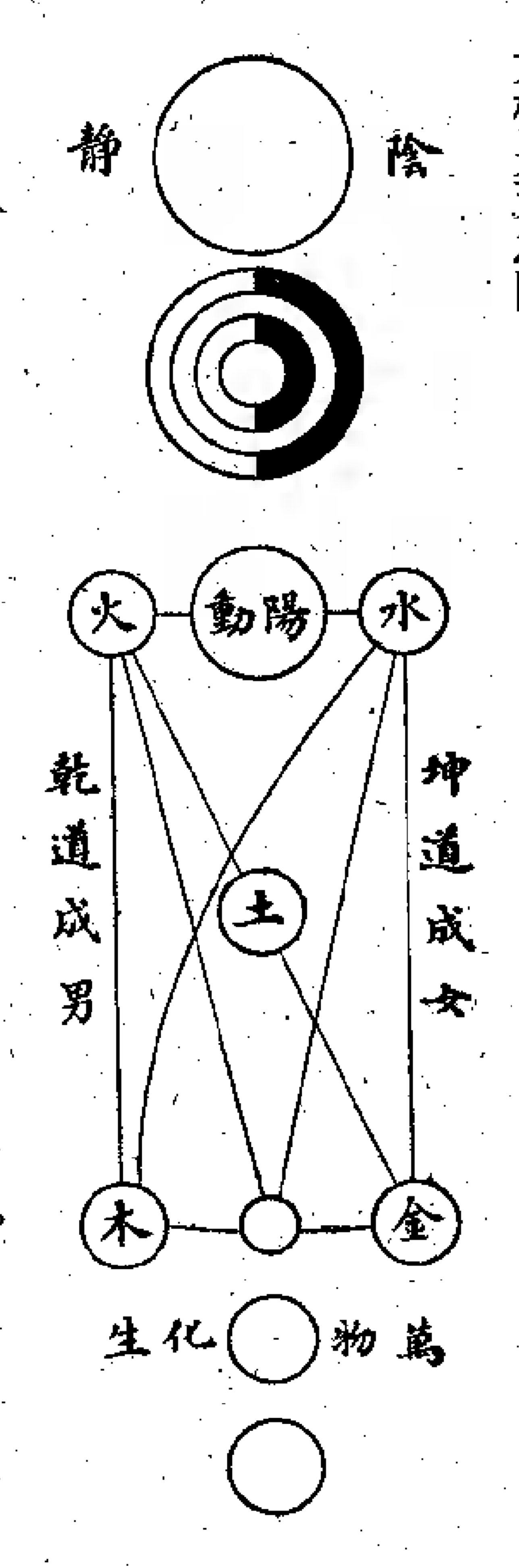
太極圖說云：

「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形旣生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義（自註：聖人之道仁義中正而已矣）而主靜，（自註：無欲故靜）立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。」（全集卷一，福州正誼書院刊正誼堂全書本。）

(頁二)

易繫辭云「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象；四象生八卦。八卦定吉凶；吉凶生大業。」此圖前段用太極生兩儀之說，後則不用八卦而用五行。雖圖說末尾讚易，而此圖則非全根據於易也。

故此太極圖之來源，頗有研究之價值。道藏中之上方大洞真元妙經品圖中有太極先天之圖：（道藏第一百九十六册，頁九）



此與周濂溪之太極圖略同。此經有唐明皇御製序，似爲宋以前書。此或即濂溪太極

圖之所本歟？宋史儒林傳朱震傳，謂「震經學深醇，有漢上易解云：陳摶以先天圖傳种放；放傳穆修；穆修傳李之才；之才傳邵雍。放以河圖洛書傳李溉；溉傳許堅；許堅傳范諤昌；諤昌傳劉牧。穆修以太極圖傳周敦頤」。（宋史卷四百三十五頁四）此謂當時所謂象數之學，皆源於陳摶。陳摶乃宋初一有名的活神仙也。（宋史卷四百五十七有傳）毛奇齡謂參同契諸圖，自朱子注後，則學者多删之。惟彭本有水火匡廓圖，三五至精圖等圖（按道藏中彭曉注參同契亦無圖）周濂溪太極圖中之第二圖，即取參同契之水火匡廓圖（此圖一方爲坎卦，一方爲離卦），第三圖即取參同契之三五至精圖。（太極圖說遺議）黃宗炎朱彝尊皆謂濂溪之太極圖，本名無極圖。謂：陳摶居華山，以無極圖刊於石壁。其最下圈名爲玄牝之門。稍上一圈，名爲鍊精化氣，鍊氣化神。中層左木火右金水中土相聯絡之一圈，名爲五氣朝元。又其上之中分黑白而相閒雜之一圈，名爲取坎塡離。最上一圈，名爲鍊神返虛，復歸無極。（黃宗炎太極圖辯，見宋元學案百源學案引。朱彝尊太極圖授受考，見曝書亭集卷五十八）「周子得此圖，而顛倒其序，更易其名，附於大易，以爲儒者之祕傳。蓋方士之訣，在逆而成丹，故從下而上。周子之意，以順而生人，故從上而下」。（黃宗炎太極圖辯）黃朱此言，未知所本。要

之周濂溪之太極圖，與道教有關係，似爲事實。

周濂溪取道士所用以講修鍊之太極圖，而與之以新解釋，新意義。其解釋此圖之太極圖說爲宋明道學家中有系統著作之一。宋明道學家講宇宙發生論者，多就其說推衍。茲與周濂溪所作通書共論之。通書本名易通，濂溪亦以爲係講易之作也。

（2）太極圖說與通書

太極圖說謂：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。」太極之一動一靜，可以同時而有。通書云：

> 「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通；神妙萬物。」（動靜第十六，全集卷五頁二十三）

凡特殊的事物，於動時則只有動而無靜；於靜時則只有靜而無動。蓋特殊的事物是此則卽爲此所決定而不能是彼，是彼則卽爲彼所決定而不能是此。此所謂「物則不通」也。若太極則動而無動，卽於動中亦有靜也。靜而無靜，卽於靜中亦有動也。故其陰中有陽，陽中有陰。此所謂「神妙萬物」也。

太極圖說云：「陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。」此明太極生陰陽五行；而太極實卽在陰陽五行之內。通書云：

「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，小大有定。」（理性命第二十二，全集卷六頁二）

太極圖說謂五行爲「五氣；」通書謂陰陽爲「二氣。」是知濂溪以陰陽五行爲皆氣也。通書此節題理性命章，則所謂一者，卽理也，亦卽太極也。太極爲理，陰陽五行爲氣。理氣二觀念，在宋明道學中占甚重要之地位。其意義至朱熹始詳細說明；濂溪蓋發其端焉。依通書此節所說，則萬物皆一之所分。所以太極卽在萬物之中。所謂「是萬爲一；一實萬分」也。

太極圖說下文謂陰陽交感，化生萬物。此等特殊的事物，皆有所決定而「不通」卽所謂「萬一各正，小大有定」也。下又謂「惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。」此以人爲萬物之靈，稟太極之理，具五行之性。

太極之理，爲「純粹至善，」故人之性亦本來是善。此人性之本然，卽所謂誠。通書云：

「誠者聖人之本。『大哉乾元，萬物資始，』誠之源也。『乾道變化，各正性命，』誠斯立焉，純粹至善者也。故曰『一陰一陽之謂道；繼之者善也，成之者性也。』元亨誠之通，利貞誠之復。大哉易也，性命之源乎。」（誠第一，全集卷五頁二至四）

「一陰一陽之謂道。」道卽太極之別名也。

至於惡之來源，則通書云「誠無爲，幾善惡。」（誠幾德第三，全集卷五頁十）幾者，動之微，所謂「動而未形，有無之間者，幾也。」（聖第四，全集卷五頁十七）人性本善。但其發動於行事，則未必皆能合乎中。若使發而不合乎中，則此不合乎中者，卽是惡也。通書云：

「性者剛柔善惡，中而已矣。不達。曰：剛善爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固。惡爲猛，爲隘，爲强梁。柔善爲順，爲巽。惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人主教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。」（師第七，全集卷五頁二十一）

陽爲剛，陰爲柔。人稟陰陽之氣，故性亦有剛柔。剛柔失當，以及「五性感動」之不合中者，皆是惡。故惡是消極的，善是積極的。「幾善惡，」「故君子愼動。」（愼動第五，全集卷五

頁十九）

太極圖說下文謂「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」通書亦云：「聖人之道，仁義中正而已矣。」人極者，卽爲人之標準也。中正之重要，已如上述。所以於中正外再加仁義者，通書云：

「天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。」（順化第十一，全集卷五頁二十八）

太極圖說下文引易繫辭云：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」綜合觀之，吾人必以中正律己，以仁義治人，而修養以成聖人之方法，則在於主靜。主靜者，濂溪自注云「無欲故靜。」通書云：

「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉。曰：一爲要。一者無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」（聖學第二十，全集卷五頁三十八）

無欲則靜虛動直者，今舉一例以明之。如孟子云：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以納交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而

然也。」（孟子公孫丑上）此例爲宋明道學家所常舉者。人乍見孺子將入於井，不假思念，當時卽起之惻隱之情，乃係直起。本此而發生之行爲，亦是直動。此等直起之念，及本此而發生之行動，無個人利害之見參於其間，故是公的。故曰「動直則公」也。若此人一轉念，則「納交於孺子之父母」之意，「要譽於鄉黨朋友」之意，相間而起。此等意卽是「欲」，其起非係直起。本此而發生之行爲，亦不是直動。此等轉念，及由此而起之行動，有個人利害參於其間，故是私的，所謂「私欲」也。語謂初念是聖賢，轉念是禽獸，意義卽如此。若吾人心中無欲而靜，則心如明鏡，無事則靜虛，有事則動直。通書曰：「寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。」（聖第四，全集卷五頁十五）「寂然不動」卽靜虛，「感而遂通」卽動直。此爲以後宋明道學家所常講者。不過濂溪於此雖說及「欲」，而人之欲在形上學及倫理中之地位，及其與「理」之關係，濂溪尙未明言。

「明則通」者，吾人心中無欲而靜，則心如明鏡，寂而能照。明則能如此；不明則不能如此也。「公則溥」者，通書云：

「聖人之道，至公而已矣。或曰何謂也？曰天地至公而已矣。」（公第三十七，全集卷六頁二十二）

天地至公，故無不覆載，所謂「溥」也。公則能如此；不公則有私覆私載而不能如此矣。「聖人之道，至公而已矣」，故曰「明通公溥，庶矣乎。」

欲達到此「無欲故靜」之境界，亦須經過相當階級，通書云：

「洪範曰思曰睿，睿作聖。無思，本也。思通，用也。幾動於彼，誠動於此，無思而無不通為聖人。不思則不能通微；不睿則不能無不通。是則無不通生於通微，通微生於思。故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。」（思第九，全集卷五頁二十四）

無思卽寂然不動，思通卽感而遂通。然欲達到此「無思而無不通」之境界，則須先經思之功夫。不過所謂思為若何之工夫，則濂溪未明言。大約此等工夫，卽常注意於吾人心中之狀況，如孟子所謂「必有事焉」者。

太極圖說下文謂「聖人與天地合其德」云云，通書云：

「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。」（誠下第二，全集卷五頁八）

誠為人性之本然。聖人之所以為聖，卽在復其性之本然而已。此李翱所說，而以後道

學家所一致主持者也。

（二）邵康節

上述緯書中之易說，附在道教中傳授不絕。及北宋而此種易說，又爲人引入道學中，卽所謂象數之學是也。劉牧易數鈎隱圖序云：

「夫易者，陰陽氣交之謂也。……卦者，聖人設之，觀於象也。象者，形上之應。原其本則形由象生，象由數設。捨其數則無以見四象所由之宗矣。」（通志堂經解本頁一）

「形由象生，象由數設。」天下之物皆形也。有數而後有象，有象而後有形。數爲最根本的。上述易緯中之易說，雖亦有此傾向，然此傾向至此得有明白的表示。濂溪之太極圖，卽其象學也。濂溪有象學而無數學；康節則兼有象學及數學。宋史道學傳曰：

「邵雍，字堯夫，其先范陽人。父古，徙衡漳，又徙共城。雍年三十，游河南，葬其親伊水上，遂爲河南人。……北海李之才，攝共城令。聞雍好學，嘗造其廬，謂曰：子亦聞物理性命之學乎？雍曰：幸受教。乃事之才，受河

圖洛書，宓義八卦六十四卦圖象。之才之傳，遠有端緒。而雍探賾索隱，妙悟神奇，洞徹蘊奥，汪洋浩博，多其所自得者。……熙寧十年（西曆一〇七七年）卒，年六十七。元祐中，賜諡康節。」（宋史卷四百二十七頁十七至十九）

康節象數之學，受自李之才。程明道所作邵堯夫先生墓誌銘中，亦言之。李之才則傳陳摶之學（見上）。謂「之才之傳，遠有端緒，」卽謂此也。

易繫辭曰「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象；四象生八卦；八卦定吉凶；吉凶生大業。」康節之宇宙論，大概卽此推衍，而又以圖象明之。康節曰：「圖雖無文，吾終日言而未嘗離乎是。蓋天地萬物之理，盡在其中矣。」不過所說之圖，今本皇極經世中皆不載。宋元學案百源學案中所列之圖，大概采自易學啓蒙。其八卦次序之圖，以陰陽爲兩儀；太陽，少陽，太陰，少陰爲四象。與皇極經世觀物篇所說不合。茲取蔡沈經世指要及宋元學案中所列諸圖，加以觀物篇所說，以見康節一家之學。

（1）太極與八卦

蔡沈經世指要中有經世衍易圖：（性理大全引）

太陽 ⚊	太陰 ⚋	少陽 ⚊	少陰 ⚋	少剛 ⚊	少柔 ⚋	太剛 ⚊	太柔 ⚋
陽 ⚊		陰 ⚋		剛 ⚊		柔 ⚋	
動 ⚊				靜 ⚋			

此圖有三層，看第二層（卽中層）時，須連第一層（卽下層）觀之。如「陽」下之「⚊」合「動」下之「⚊」爲⚌，此卽陽之象也。「陰」下之⚋合「動」下之「⚊」爲⚍，此卽陰之象也。看第三層（卽上層）時，須連第二層第一層觀之。如第三層「太陽」下之「⚊」合第二層「陽」下之「⚊」及第一層「動」下之「⚊」，卽爲☰乾

卦☰，乾卽太陽之象也。如第三層「太陰」下之「⚋」，合第二層「陽」下之「⚊」及第一層「動」下之「⚊」，卽成一兌卦☱，兌卽太陰之象也。第三層「少陽」下之「⚊」，合第二層「陰」下之「⚋」，及第一層「動」下之「⚊」，卽成一離卦☲，離卽少陽之象也。如是八卦之次序，乾一，兌二，離三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八。

康節云：

> 「天生於動者也，地生於靜者也；一動一靜交，而天地之道盡之矣。動之始則陽生焉，動之極則陰生焉，一陰一陽交，而天之用盡之矣。靜之始則柔生焉，靜之極則剛生焉，一剛一柔交，而地之用盡之矣。動之大者謂之太陽，動之小者謂之少陽；靜之大者謂之太陰，靜之小者謂之少陰。太陽爲日，太陰爲月，少陽爲星，少陰爲辰，日月星辰交而天之體盡之矣。太柔爲水，太剛爲火，少柔爲土，少剛爲石，水火土石交而地之體盡之矣。」（觀物內篇，皇極經世卷十一之上，頁一，道藏七一八）

太剛，太柔，少剛，少柔，如何生出，此未明言。依康節之邏輯推之，則「動」與「陽」與「剛」之象皆爲⚊；「靜」與「陰」與「柔」之象皆爲⚋。合第二層與第一層觀之，則見動方面動中有靜。故第三層之屬於「動」方面者，可以有「靜之大者」之

「太陰」與「靜之小者」之「少陰」。依同理則靜方面亦靜中有動。對此方面亦可曰：動之大者謂之太剛；動之小者謂之少剛。靜之大者謂之太柔；靜之小者謂之少柔。

康節亦言「太極」曰：「道爲太極；」（觀物外篇上，同上卷十二之上，頁三十六）又曰：「心爲太極。」（仝上）又曰：

「太極既分，兩儀立矣。陽下交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象。剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象。於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四。故曰：分陰分陽，迭用柔剛，易六位而成章也。十分爲百，百分爲千，千分爲萬。猶根之有榦，榦之有枝，枝之有葉。愈大則愈少，愈細則愈繁。合之斯爲一，衍之斯爲萬。是故乾以分之，坤以翕之，震以長之，巽以消之。長則分，分則消，消則翕也。」（觀物外篇）

康節又云：

「太極，一也，不動，生二，二則神也。……神生數，數生象，象生器。」（觀物外篇下，仝上卷十二之下，頁二十三）

又云：

「太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器，器之變復歸於神也。」（仝上）

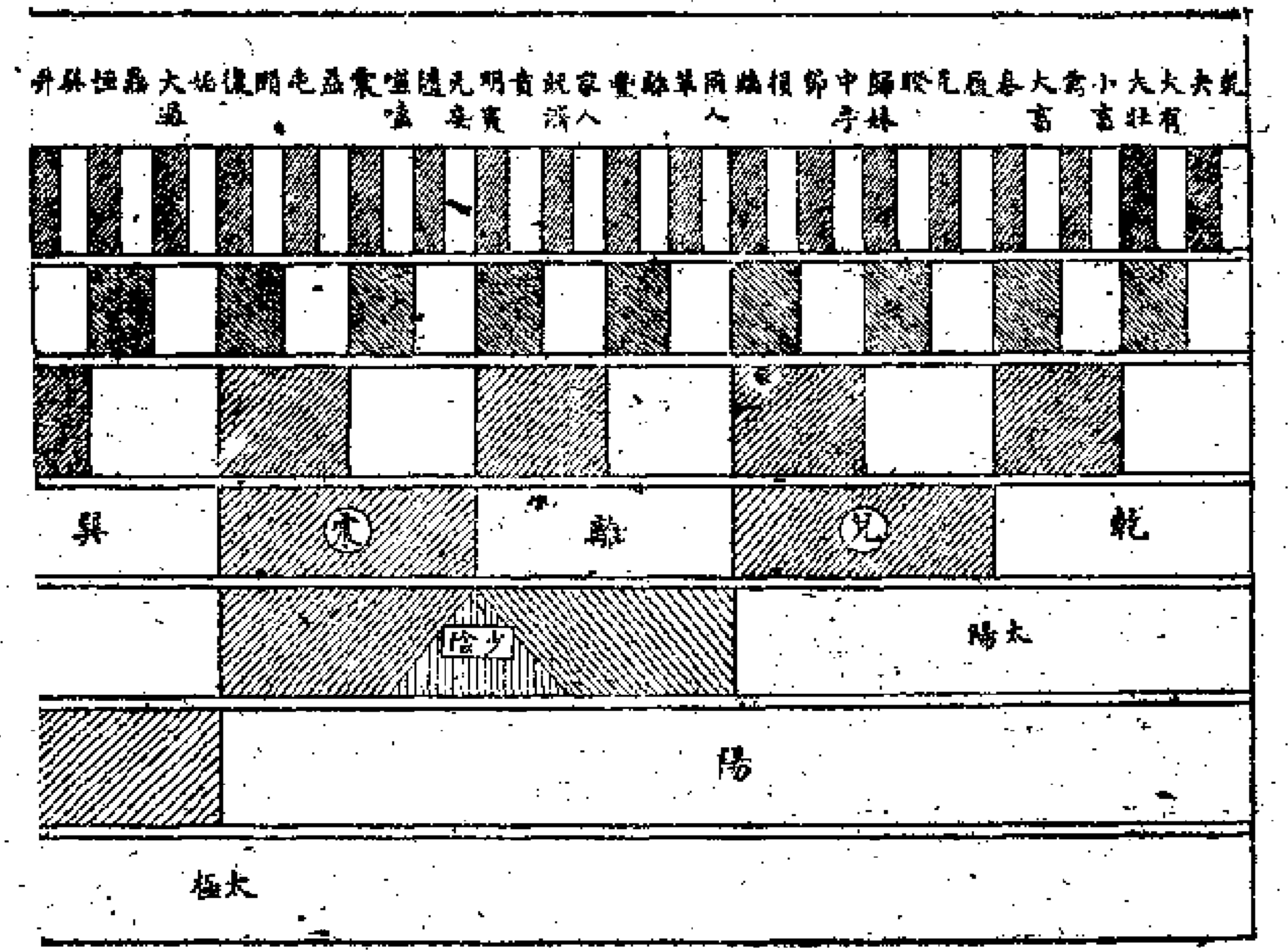
太極不動，是性也。發而為動靜，是神也。代表兩儀之⚊及⚋，及四象之⚌，⚍……及八卦之☰，☱……是象也。一，二，四，八等是數也。天，地，日，月，土，石等是器也。康節云：

「神無方而易無體，滯於一方，則不能變化，非神也。有定體則不能變通，非易也。易雖有體，體者象也。假象以見體，而本無體也。」（觀物外篇下，仝上卷十二之下，頁十七）

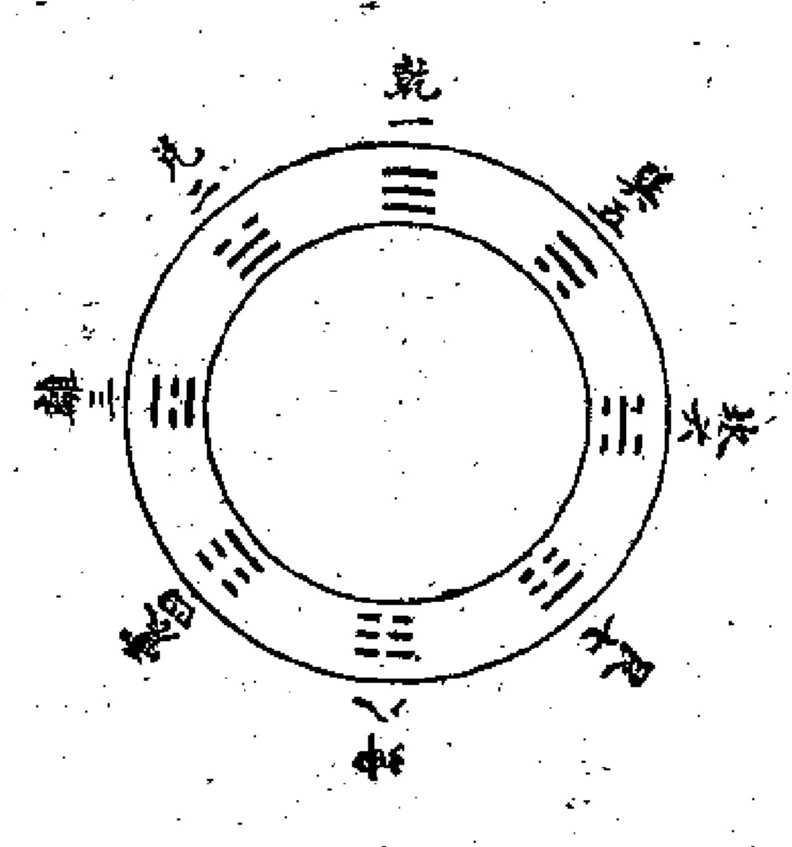
「器」即特殊的事物，即所謂物也。「器」與神不同之處，其一即是「器」是決定的。如此物既是此物，即不能是彼物。所謂「滯於一方」之「定體」也。故易只言象，「假象以見體」。蓋象為公式，而特殊的事物則依此等公式以生長進行者也。康節之圖，皆所以表示事物生長進行之公式者也。

(2)先天圖及其他圖

「一分為二，二分為四，四分為八，八分為十六，十六分為六十四。」此數也。一至八之數所生之象，即上圖所表示。八至六十四所生之象，若以圖表示之，即為六十四卦次序之圖。其圖（宋元學案引）如下：

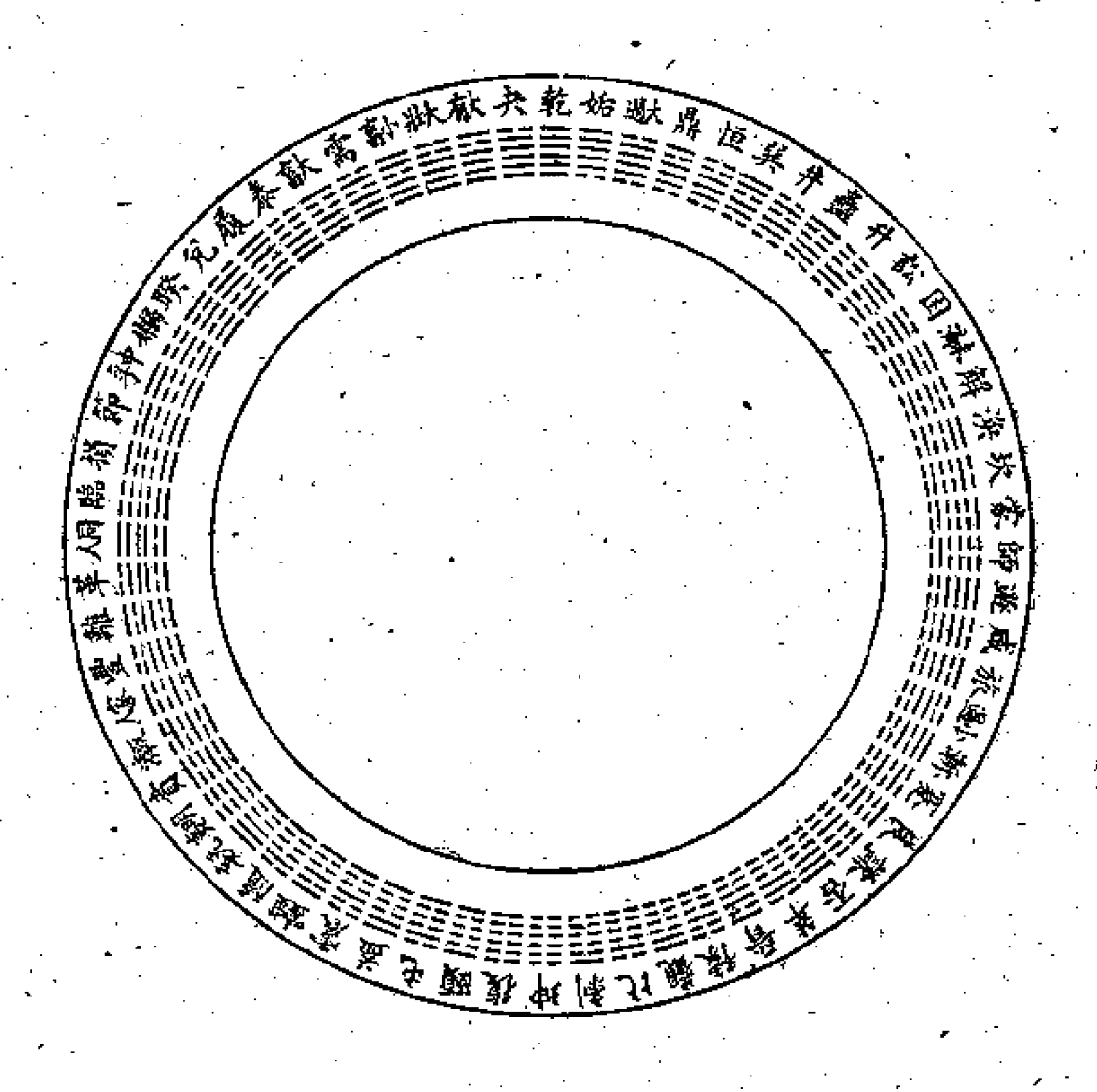

乾 夬 大有 大壯 小畜 需 大畜 泰 履 兌 睽 歸妹 中孚 節 損 臨 同人 革 離 豐 家人 既濟 賁 明夷 无妄 隨 噬嗑 震 益 屯 頤 復 姤 大過 鼎 恆 巽 井
乾 兌 離 震 巽
太陽 少陰
陽
太極

上述經世衍易圖，若將橫排之八卦，自中間斷之，復將此兩半各折成半圓；更將此兩半圓，合為一圓，即得先天八卦方位圖，或名先天圖。其圖（宋元學案引）如下：



所以名爲先天圖者，因此圖所表之八卦方位，與說卦所說不同。（參看本篇第三章第四節）故康節以此爲伏羲之先天八卦，而以說卦所說之八卦方位爲文王之後天八卦。

若將六十四卦次序圖橫排之六十四卦，自中間斷之；復將此兩半各折成半圓；更將兩半圓，合爲一圓，卽得六十四卦圓圖方位圖。其圖（宋元學案引）如下：



此圓圖卽先天八卦方位圖之更詳密者，代表一切事物生長進行之公式。如就一年四時之變化言，則六十四卦圓圖中復之初爻，爲一陽生，卽冬至夜半子時也。陽東行至南方之乾，卽於時爲夏。此時陽極盛，而陰亦卽生矣。此圖中姤之初爻，卽爲一陰生，於時卽夏至也。陰西行至北方之坤，卽於時爲冬。此時陰極盛，而陽亦卽又生矣。此卽漢人所爲卦氣之說，而漢人所說十二辟卦，亦恰皆依序排列。（參看本篇第三章第五節）就一事物之成毀言，以一花爲例。復爲花之始開，乾爲盛開。姤爲花之始謝，而坤則爲花之謝。一切事物有成卽有毀，有盛卽有衰，皆依此公式進行也。

不過漢人所說十二辟卦，雖皆依序排列，而其間隔之疏密，則不一律。關於此點，康節無說。周謨問朱子云：

「先天卦氣相接皆是左旋。蓋乾接以巽初姤卦，便是一陰生。坤接以震初復卦，便是一陽生。自復卦一陽生十一月，盡震四，離三，一十六卦，然復得臨卦十二月。又盡兌二，凡八卦，然後得泰卦正月。又隔四卦，得大壯二月。又隔大有一卦，得夬三月。夬接乾，乾接姤。自姤卦一陰生五月，盡巽五，坎六，一十六卦，然後得遯卦六月。又盡艮七，凡八卦，然後得否卦七月。又隔四卦，得觀八月。又隔比一卦，得剝九月。剝接坤十月，坤

接復週而復始，循環無端。卦氣左旋，而一歲十二月之卦，皆得其序。但陰陽初生，各歷十六卦而後一月。又歷八卦，再得一月。至陰陽將極處，只歷四卦為一月。又歷一卦，遂一併三卦相接，其初如此之疏，其末如此之密。此陰陽盈縮當然之理歟？」（胡方平易學啓蒙通釋卷上，通志堂經解本，頁三十至三一）

朱子答云：

「所看先天卦氣盈縮極仔細，某亦嘗如此理會來，而未得其說。陰陽初生，其氣中固緩，然不應如此之疏，其後又却如此之密。大抵此圖位置，皆出乎自然，不應無說，當更思之。」（全上）

關於此點，別人雖亦有解說者，（胡方平易學啓蒙通釋全上。）然皆不甚自然。

（3）特殊的事物之發生

上文已講及日月星辰及水木土石之發生。此為具體的天地之基礎。由此基礎而萬物均隨發生。康節云：

「日為暑，月為寒，星為晝，辰為夜。暑寒晝夜交而天之變盡之矣。水為雨，火為風，土為露，石為雷。雨風露雷交而地之化盡之矣。暑變物之性；寒變物之情；晝變物之形；夜變物之體。性情形體交而動植之感盡之矣。雨化物之走；風化物之飛；露化物之草；雷化物之木。走飛草木交而動植之應盡之矣。」（觀物內篇，皇

極經世卷十一之上，頁一至二）

生物分動植兩種。動物中又分走飛之二類；植物中又分草木之二類。而每一物又各有其性情形體。其所以如此，蓋與天地之「變」與「化」相應。有如此之天地，即有如此之萬物也。

（4）人與聖人

物之中之至靈者爲人，人中之至完善者爲聖人。康節云：

「人亦物也，聖人亦人也。……人也者，物之至者也；聖也者，人之至者也。……何哉？謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉。又謂其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。又謂其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉。又謂其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者焉。」（仝上頁四）

聖人之所以能如此者，因其能「以物觀物也。」康節云：

「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。非觀之以心，而觀之以理也。天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也。所以謂之性者，盡之而後可

知也。所以謂之命者，至之而後可知也。此三知者，天下之眞知也；雖聖人無以過之也。而過之者，非所以謂之聖人也。……聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我于其間哉？是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以能用天下之目爲己之目，其目無所不觀矣。用天下之耳爲己之耳，其耳無所不聽矣。用天下之口爲己之口，其口無所不言矣。用天下之心爲己之心，其心無所不謀矣。夫天下之觀，其于見也，不亦廣乎？天下之聽，其于聞也，不亦遠乎？天下之言，其于論也，不亦高乎？天下之謀，其于樂也，不亦大乎？夫其見至廣，其聞至遠，其論至高，其樂至大，能爲至廣，至遠，至高，至大之事，而中無一爲焉，豈不謂至神至聖者乎！」

（觀世篇，皇極經世卷十一之下頁十三至十四）

聖人無我而任物，故能無爲而無不爲。此道家之說，而康節亦持之。

無我而任物，亦爲箇人修養之方法，康節云：

「以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。」（觀物外篇下，仝上卷十二之下頁三）

又云：

「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。」（仝上頁二）

又云：

「心一而不分，則可以應萬變，此君子所以虛心而不動也。」（仝上頁五）

又云：

「以物喜物，以物悲物，此發而中節也。」（仝上頁一）

又云：

「爲學養心，患在不由直道，去利欲。由直道，任至誠，則無所不通。天地之道，直而已，當以直求之。若用智數，由逕而求之，是屈天地而循人欲也，不亦難乎？」（仝上頁十七）

「以物觀物，」見可喜者則喜之；見可悲者則悲之；率性直行，而心虛不動。此與濂溪所云「無欲則靜虛動直，」正同。

人中有聖人，亦有惡人。惡人之有，亦是必然的。康節云：

「天與人相爲表裏。天有陰陽；人有邪正。邪正之由，繫乎上之所好也。上好德則民用正；上好佞則民用邪。邪正之由有自來矣。雖聖君在上，不能無小人，是難其爲小人。雖庸君在上，不能無君子，是難其爲君子。自古聖君之盛，未有如唐堯之世，君子何其多耶。時非無小人也，是難其爲小人，故君子多也。所以雖有

四凶，不能肆其惡。自古庸君之盛，未有如商紂之世，小人何其多耶。時非無君子也，是難其爲君子，故小人多也。所以雖有三仁，不能遂其善。」（觀物內篇，全上卷十一之下頁一）

惡人亦爲宇宙間所不能少者，但「聖君在上，」能使小人退處無位之地耳。

(5)世界年表

康節云：

「易之數窮，天地終始。或曰天地亦有終始乎？曰既有消長，豈無終始？天地雖大，是亦形氣，乃二物也。」（觀物外篇下，全上卷十二之下頁十八）

凡具體的物，其生長進行，皆依六十四卦圓圖所代表之公式。天地既亦爲物，則其生長進行，亦當遵照此公式。皇極經世之大半部，卽依上述公式爲此具體的世界作一年譜。此年譜中用元會運世，計算時間。康節云「日經天之元，月經天之會，星經天之運，辰經天之世。」（觀物內篇，全上卷十一之下頁六）康節以計算時間之元會運世當天之日月星辰。元當日，會當月，十二會爲一元。運當星，三十運爲一會。世當辰，十二世爲一運。所以以十二會爲一元，三十運爲一會，十二世爲一運者，邵伯溫曰：「一元在大化之中，

猶一年也。」（性理大全卷八引）一元有十二會，猶一年有十二月也。一會有三十運，猶一月有三十日也。一運有十二世，猶一日有十二時也。以天地之終始爲一元；以三十年爲一世，則此一元之年數爲三十乘四千三百二十，共爲一十二萬九千六百年。所以以三十年爲一世者，一元有十二會，一會有三十運，一運有十二世，十二與三十，迭相爲用，故一世有三十年。再往下推，則一年又有十二月，一月又有三十日，每日又有十二時，此所謂十二與三十，迭相爲用也。若以此一元之時間套入六十四卦圓圖之公式，則天地亦始於復而終於坤。康節皇極經世原表太繁，今列邵伯溫之一元消長圖（性理大全引）如下：

元	會	運	世				
日甲	月子一	星三十	辰三百六十	年一萬八百	復	䷗	
	月丑二	星六十	辰七百二十	年二萬一千六百	臨	䷒	
	月寅三	星九十	辰一千八十	年三萬二千四百	泰	䷊	開物星之己七十六
	月卯四	星一百二十	辰一千四百四十	年四萬三千二百	大壯	䷡	

月辰五	星一百五十	辰一千八百	年五萬四千	夬	䷪	
月巳六	星一百八十	辰二千一百六十	年六萬四千八百	乾	䷀	唐堯始星之癸一百八十辰二千一百五十七
月午七	星二百一十	辰二千五百二十	年七萬五千六百	姤	䷫	夏殷周秦兩漢兩晉三國南北朝隋唐五代宋
月未八	星二百四十	辰二千八百八十	年八萬六千四百	遯	䷠	
月申九	星二百七十	辰三千二百四十	年九萬七千二百	否	䷋	
月酉十	星三百	辰三千六百	年一十萬八千	觀	䷓	
月戌一十	星三百三十	辰三千九百六十	年十一萬八千八百	剝	䷖	閉物星之戊三百一十五
月亥二十	星三百六十	辰四千三百二十	年十二萬九千六百	坤	䷁	

朱子謂邵子皇極經世說「天開於子，地闢於丑，人生於寅。」一元以甲乙丙丁計，會以子丑寅卯計，辰仍以甲乙丙丁計。現姑以現在之一元為元甲，此元之第一會卽月子，此會有三十運三百六十世（每運十二世，三十乘十二得三百六十世）一萬零八百年。（每世三十年，三十乘三百六十得一萬零八百年）此時一陽初起，如復卦䷗所表示者。如以一歲比之，則此時正子月。（卽舊歷十一月）如以一日夜比之，則此時正子時。（午前零時至二時）「天開於子，」

卽在此會。元之第二會爲月丑，此會又有三十運，合前爲六十運；又有三百六十世，合前爲七百二十世；又有一萬零八百年，合前爲二萬一千六百年。此時二陽已起，如臨卦䷒所表示者。如以一歲比之，則此時正丑月。（卽舊歷十二月）如以一日夜比之，則此時正丑時。（午前二時至四時）「地闢於丑」，卽在此會。元之第三會卽月寅，此會有三十運，合前共爲九十運；有三百六十世，合前共爲一千零八十世；有一萬零八百年，合前共爲三萬二千四百年。此時三陽已起，如泰卦䷊所表示者。如以一歲比之，則此時正寅月。（卽舊歷正月）如以一日夜比之，則此時正寅時。（午前四時至六時）在此會之第十六運中，卽此會中第二已運中，合前共計之第七十六運中，「開物」而萬物生。人亦於是時生，所謂「人生於寅」。寅卽此會也。如是類推，至元之第六會，卽月巳。此時陽臻全盛，如乾卦䷀所表示。人之文明，亦以此時爲最盛。唐堯卽於此運之第三十運（卽合前共計之第一百八十運）中之第九世，（卽合前共計之二千一百五十七世）行其聖王之治。至元之第七會卽月午，此時陽仍極盛，而陰已始起，如姤卦䷫所表示者。算至宋神宗熙寧元年，正此會之第十運（卽合前共計之第一百九十運）中之第二世（卽合前共計之第二千二百七十世）之第

十五年，時西歷一〇六八年也。若照此推算，則現在（西歷一九三一年）正此會之第十二運（卽合前共計之一百九十二運）之第七世（卽合前共計之二千二百九十九世）也。如以一歲比，現正在五月。如以一日夜比，現正在午後零時二十餘分也。如是陰漸盛至元之第十一會卽月戌，陽之不絕如線，如剝卦䷖所表示者。在此會之第十五運，（卽合前共計之三百一十五運）「閉物」而萬物皆絕。至元之第十二運卽月亥之末，陰臻極盛，如坤卦䷁所表示者，而現在之天地卽壽終矣。此後將另有天地照此公式，重新開闢。其中人物重新生長，重新壞滅。所謂「窮則變，變則通。」如是循環，以至無窮。

謂此世界可以壞滅，壞滅後另有新世界繼之發生。此點似爲以前中國思想中所無有。上文謂宗密引俱舍論頌以講世界之成住壞空；（見本篇第九章第二節第六目）以後道學家之宇宙發生論，俱受其影響。康節之世界年表，蓋亦取佛學中所說之意，而以六十四卦之陰陽消息說明之。

（6）政治哲學

現在之世界，雖距天地之終尚遠，然其最好之時已過。現在之世界，正如方已盛

開之花，雖蕊瓣繁縟，而衰機已兆。故現在世界，不如已過去之最好之時。卽以政治言，亦今不如古。康節分政治爲皇帝王霸四種。康節云：

「用無爲，則皇也。用恩信，則帝也。用公正，則王也。用智力，則霸也。霸以下則夷狄，夷狄而下，是禽獸也。」（觀物外篇下，皇極經世卷十二之下，頁十三）

又云：

「孔子贊易自羲軒而下，序書自堯舜而下，刪詩自文武而下，修春秋自桓文而下。自羲軒而下，祖三皇也。自堯舜而下，宗五帝也。自文武而下，子三王也。自桓文而下，孫五霸也。」（觀物內篇，仝上卷十一之上，頁十四）

又云：

「三皇，春也。五帝，夏也。三王，秋也。五伯，冬也。七國，冬之餘冽也。漢王而不足；晉伯而有餘。三國，伯之雄者也。十六國，伯之叢者也。南五代，伯之借乘也。北五朝，伯之傳舍也。隋，晉之子也。唐，漢之弟也。隋季諸郡之伯，江漢之餘波也。唐季諸鎭之伯，日月之餘光也。後五代之伯，日未出之星也。自帝堯至于今，上下三千餘年，前後百有餘世，書傳可明紀者，四海之內，九州之間，其間或合或離，或治或隳，或強或羸，或唱或隨，未始

有兼世而能一其風俗者。」（觀物內篇，仝上卷十一之下，頁十）

自漢以下，最高不過為不足的王治。蓋此世界之黃金時代，早已過去矣。

第十二章　張橫渠及二程

（一）張橫渠

與周邵同時而略後者，有張橫渠及程明道程伊川兄弟。宋史道學傳曰：

「張載字子厚，長安人。少喜談兵。……年二十一，以書謁范仲淹，一見知其遠器。乃警之曰：『儒者自有名教可樂，何事於兵？』因勸讀中庸。載讀其書，猶以為未足。又訪諸釋老，累年究極其說，知無所得，反而求之六經。……與二程語道學之要，渙然自信曰：『吾道自足，何事旁求？』於是盡棄異學，淳如也。……載古學力行，為關中士人宗師，世稱為橫渠先生。」（宋史卷四百二十七，同文影殿刊本，頁十四至十六）

呂大臨所作行狀，謂橫渠卒於宋神宗熙寧十年（西歷一零七七年）。著有正蒙，經學理窟及易說。其中以正蒙為最重要。行狀謂：「熙寧九年秋，先生感異夢，忽以書屬門人，乃集所立言，謂之正蒙，出示門人曰：『此書予歷年致思之所得，其言殆與前聖合。』」（見伊洛淵源錄卷六）正蒙即橫渠一生思想之結晶也。

（1）氣

橫渠之學，亦係從易推衍而來。繫辭謂：「易有太極，是生兩儀。」橫渠亦曰：

「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」（正蒙太和篇，全集卷二，正誼堂全書本，頁九）

此「一」卽太極。橫渠云：

「有兩則有一，是太極也。……一物而兩體，其太極之謂歟？」（易說卷三，通志堂經解本，頁十一）

此「一」橫渠又謂之爲「太和」。橫渠云：

「太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絪縕相盪勝負屈伸之始。……不如野馬絪縕，不足謂之太和。語道者知此謂之知道，學易者見此謂之見易。」（正蒙太和篇，全集卷二頁二至三）

莊子逍遙遊云：「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。」司馬云：「野馬，春日澤中遊氣也。」橫渠所謂太和，蓋指此等「氣」之全體而言。在其散而未聚之狀態中，此氣卽所謂太虛。故橫渠謂：「太虛無形，氣之本體。」（全上頁三）又云：

「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛卽氣則無無。」（全上頁六至七）

吾人所見空若無物之太虛，實非無物，不過氣散而未聚耳，無所謂無也。故曰：「知太

虛卽氣則無無。」

氣中所「涵浮沉升降動靜相感之性，」簡言之，卽陰陽二性也。一氣之中，有此二性，故橫渠云：

「一物兩體，氣也；一故神，兩故化。」（正蒙參兩篇，全集卷二頁十一）

一氣之中，有陰陽二性，故爲「一物兩體。」當其爲「一」之時，則「淸通而不可象爲神」（正蒙太和篇，全集卷二頁二至三）所謂「一故神」也。因其中有陰陽二性，故「生絪縕相盪，勝負屈伸之始。」絪縕相盪，卽二性之表現也。氣有二性，故絪縕相盪，聚而爲萬物。所謂「兩故化」也。橫渠又云：

「氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂絪縕，莊生所謂生物以息相吹野馬者歟？此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。浮而上者陽之淸，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非敎也。」（全上，全集卷二頁五）

氣中有可相感之陰陽二性，故氣卽不能停於太虛之狀態中，而「升降飛揚，未嘗止息。」其涵有二性之氣，「絪縕相盪，」或勝或負，或屈或伸。如其聚合，則卽能爲吾人

所見而爲物。氣聚卽物成，氣散卽物毀。橫渠云：

「氣聚則離明得施而有形；氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。」（全上，全集卷二頁六）

離爲目，離明得施者，卽吾人目之明所能見者。氣聚則能爲吾人所見而爲有形；氣散則不能爲吾人所見而爲無形。氣聚爲萬物；萬物乃氣聚之現象。以氣聚散不定，故謂之爲「客形。」所謂「太虛無形，氣之本體，其聚其散變化之客形爾。」（全上，全集卷二頁三）

(2)宇宙間事物所遵循之規律

氣聚而生物；物物之生係遵循一定的規律。橫渠云：

「生有先後，所以爲天序。小大高下，相並而相形焉，是爲天秩。天之生物也有序；物之既形也有秩。」（正蒙動物篇，全集卷三頁二）

橫渠又云：

「天地之氣，雖聚散攻取百塗；然其爲理也，順而不妄。」（正蒙太和篇，全集卷二頁三）

氣之「聚散攻取，」雖百塗不同，然皆遵循一定的規律。故物之生有一定的次序；一

物之成，有一定的結構組織。此所謂「天序」「天秩」也。此即所謂「理。」氣之聚散攻取，皆順是理而不妄。如此說法，則於氣之外，尚須有理。以希臘哲學中之術語說之，則物爲質(Matter)而理爲式(Form)。質入於式，乃爲一個具體的物。不過橫渠於此點，僅略發其端，至於大成，則有待於後起之朱子。

(3)宇宙間之幾種普遍的現象

氣雖聚散攻取百塗，然皆遵循一定的規律。故宇宙間有幾種普遍的現象。橫渠云：

「氣本之虛，則湛本無形。感而生，則聚而有象。有象斯有對，對必反其所爲。有反斯有仇，仇必和而解。故愛惡之情，同出於太虛，而卒歸於物欲。倏而生，忽而成，不容有毫髮之間，其神矣夫！」（正蒙太和篇，全集卷二頁十）

陰陽交感，則氣升降飛揚，聚而有象而成爲物。有一物必有與之相反者以對之。此與之相反者，與之立於仇敵之敵位。然相反之物，亦能相成；及氣散則相反相仇之物，又復同歸於太虛，此所謂「和而解」者也。物相反相仇，則有惡之情；相和相成，則有愛

之情；此所謂「物欲」也。然此等物欲，亦同出於太虛，終亦復歸於太虛。此爲宇宙間之一種普遍的現象。

橫渠又云：

「物無孤立之理。非同異屈伸終始以發明之，則雖物非物也。得有始卒乃成，非同異有無相感，則不見其成。不見其成，則雖物非物，故曰：『屈伸相感而利生焉』。」（正蒙動物篇，全集卷三頁二）

有一物必有與之相反者。若僅有一孤立的物，則此物卽不成其爲物。蓋一物之所以爲一物，一部分卽其對於宇宙間他事物之關係也。此諸關係卽構成此物之一部分，使之成爲此物，所謂「以發明之」也。物無孤立者；此又爲宇宙間之一種普遍的現象。

橫渠又云：

「造化所成，無一物相肖者。以是知萬物雖多，其實無一物無陰陽者。以是知天地變化，二端而已。」

（正蒙太和篇，全集卷二頁十）

「造化所成，無一物相肖者，」此亦宇宙間之一種普遍的現象。橫渠又云：「游氣紛

擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」（全上頁九）氣本涵有陰陽之性，故其聚而成之物，無無陰陽者。但萬物皆氣聚而成，皆「游氣紛擾」所合而成質者，何以無一物相肖者，此點橫渠未明言。

橫渠又云：

「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」（同上）

氣散則復聚，聚則復散。氣聚則物成，氣散則物毀。如是循環不息。是亦宇宙間一普遍的現象也。

（4）橫渠所說之天文地理

橫渠正蒙中對於天文地理及宇宙間各方面之事物，多有更詳細的討論。茲舉數端，以見正蒙所討論範圍之廣大。橫渠云：

「地純陰凝聚於中，天浮陽運旋於外，此天地之常體也。恆星不動，純繫乎天，與浮陽運旋而不窮者也。日月五星，逆天而行，并包乎地者也。」（正蒙參兩篇，全集卷二頁十）

又云：

「地有升降，日有修短。地雖凝聚不散之物，然一氣升降其間，相從而不已也。陽日上，地日降而下者，虛也；陽日降，地日進而上者，盈也。此一歲寒暑之候也。至於一晝夜之盈虛升降，則以海水潮汐驗之爲信。然間有小大之差，則繫日月朔望，其精相感。」（正蒙參兩篇，全集卷二頁十四）

觀此可見橫渠對於天文地理討論之一斑。歲之所以暑者，卽因陽下降，地上升，地面陽氣多，故暑。其所以寒者，卽因陽上升，地下降，地面陽氣少，故寒。地在一年之中，有上升時，有下降時；在一晝夜之中，亦有上升時，有下降時。可以潮汐驗之。地升則潮落；地降則潮升。

橫渠又云：

「陰性凝聚，陽性發散。陰聚之，陽必散之，其勢均散。陽爲陰累，則相持爲雨而降；陰爲陽得，則飄揚爲雲而升。故雲物班布太虛者，陰爲風驅，斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而爲雷霆；陽在外者不得入，則周旋不舍而爲風。其聚有遠近虛實，故雷風有小大暴緩。和而散，則爲霜雪雨露；不和而散，則爲戾氣曀霾。陰常散緩，受交於陽，則風雨調，寒暑正。」（正蒙參兩篇，全集卷二頁十九）

又云：

「聲者形氣相軋而成。兩氣者，谷響雷聲之類。兩形者，桴鼓叩擊之類。形軋氣，羽扇敲矢之類。氣軋形，人聲笙簧之類。是皆物感之良能，人皆習之而不察者爾。」（正蒙動物篇，全集卷三頁三）

此可謂爲橫渠之物理學。

橫渠又云：

「動物本諸天，以呼吸爲聚散之漸。植物本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸。物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也；反之爲鬼，以其歸也。」（正蒙動物篇，全集卷三頁一）

又云：

「有息者根於天，不息者根於地。根於天者不滯於用，根於地者滯於方。此動植之分也。」（正蒙動物篇，全集卷三頁一）

此可謂爲橫渠之生物學。

（5）性說

橫渠又云：

「人之有息，蓋剛柔相摩，乾坤闔闢之象也。寤形開而志交諸外也；夢形閉而氣專乎內也。寤所以知新於耳目；夢所以緣舊於習心。」（正蒙動物篇，全集卷三頁三）

又云：

「由太虛有天之名。由氣化有道之名。合虛與氣，有性之名。合性與知覺，有心之名。」（正蒙太和篇，全集卷二頁七）

又云：

「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁八）

朱子曰：「氣質之說，起於張程，極有功於聖門，有補於後學。前此未曾有人說到。故張程之說立，則諸子之說泯矣。」朱子之宇宙論中，有理與氣，故其心理學及倫理學中，可謂人有天地之性，與氣質之性。所謂「論天地之性，則專指理而言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」橫渠對於「理」既未多言，而曰「合虛與氣」，有性之名。既云「太虛無形，氣之本體。」則所謂合虛與氣者，豈非即等於謂「合氣與氣」乎？橫

渠云：

「天所性者通極於道，氣之昏明，不足以蔽之。」（仝上，全集卷三頁五）

既謂「由太虛有天之名，」則天者卽太虛耳。太虛卽氣之本體，何能於氣之外有天？蓋橫渠之宇宙論本爲一元論。至講性時，則有時不自覺的轉入二元論。「氣質之性」之說，雖爲以後道學家所採用，而由上所說，則在橫渠之系統中，頗難與其系統之別方面相融洽。

但就橫渠別一部分之言論觀之，則橫渠可維持其「氣質之性」之說，而同時亦不至與其系統之別方面相衝突。橫渠云：

「凡可狀，皆有也。凡有，皆象也。凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。」（正蒙乾稱篇，全集卷四頁二十三）

依此則氣亦有其性。氣聚而爲人，人亦得其性之部分。橫渠云：

「天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁六）

天性卽氣之性。橫渠又云：

「天良能本吾良能。顧爲有我所喪耳。」（仝上，全集卷三頁六）

橫渠又云：

「湛一氣之本；攻取氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大，末喪本焉耳。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁七）

氣聚而爲個體的人。個體的人，以其自己爲我，其餘爲非我。因此將其自己與天或氣之全體分開。其專爲維持此個體之要求，如「口腹於飲食，鼻舌於臭味，」卽「攻取之性，」亦卽氣質之性也。若橫渠以此爲「氣質之性，」則似可與其系統之別方面，不相衝突。然氣之聚而爲物時，何不能得氣之性如人然？橫渠於此，亦無解釋。

(6)天人合一

橫渠所謂「氣質之性，」是否可如此解釋，雖尙爲一問題；但橫渠之倫理學，或其所講修養之方法，則確注重於除我與非我之界限而使個體與宇宙合一。橫渠云：

「大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以聞見梏其心。其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之

知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」（正蒙大心篇，全集卷三頁十一）

以個體之我爲我，其餘爲非我，即以「聞見牿其心」者也。聖人破除此牿，以天下之物與己爲一體，即「能體天下之物」者也。「其視天下，無一物非我，」即破除我與非我之界限，以我及其餘之非我爲一，亦即以全宇宙爲一大我。天大無外，我之修養若至此境界，則我與天合而爲一矣。横渠又云：

「性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人爲能盡其道。是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦末知之何矣。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁四）

此以「愛之事業」之工夫，破除「我」之蔽塞，而達到萬物一體之境界。蓋就孟子哲學中神祕主義之傾向，加以推衍也。（參看第一篇第六章第六節）

就知識方面言，人亦必至此境界後，所有之知識，方爲眞知，以其不「止於聞見之狹，」非「物交而知」之知識也。横渠云：

「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁三）

所謂誠明者，横渠云：

「天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道，不見乎小大之別也。」（全上）

由斯而言，則誠即天人合一之境界；明即人在此境界中所有之知識也。此知非「聞見小知，」乃真知也。

正蒙乾稱篇中有一段，後人所稱為西銘者云：

「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞；物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，潁封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎；勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事；沒，吾寧也。」（全集卷一頁一至五）

此明示吾人以對於宇宙及其間萬物之態度。吾人之體，即宇宙之體；吾人之性，即宇宙之性。吾人應視宇宙為父母，亦應以事父母之道事之。應視天下之人皆如兄弟，天

下之物，皆如同類，亦應以待兄弟，待同類之道待之。程子弟子中有謂橫渠西銘所主張，與墨子兼愛之說無異。程子謂西銘主張「理一分殊，故與墨子兼愛之說不同」朱子更申言曰：

「蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊；萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不牿於爲我之私。此西銘之大指也。觀其推親親之厚，以大無我之公；因事親之誠，以明事天之道。蓋無適而非所謂分殊而推理一也。」（西銘注，橫渠全集卷一頁五）

此仍就所謂愛有差等及愛無差等之異點立論。然橫渠立論，係就孟子哲學中之神祕主義的傾向，加以推衍，與墨子功利主義的兼愛說，固完全不同，不止僅有上述之差異也。

（7）對於「二氏」之批評

「存吾順事，沒吾寧也，」一語，表出道學家之儒家的人生態度，所以與佛家及道教所提倡者不同。橫渠云：

「太虛不能無氣；氣不能不聚而爲萬物；萬物不能不散而爲太虛；循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者，往而不反；徇生執有者，物而不化；二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。……聚亦吾體，散亦吾體；知死之不亡者，可與言性矣。」（正蒙太和篇，全集卷二頁三至四）

又云：

「盡性然後知生無所得則死無所喪。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁四）

佛教求無生，是所謂「語寂滅者，往而不返」者也。道教求長生，是所謂「徇生執有者，物而不化」者也。若知氣之「聚亦吾體，散亦吾體」，則「生無所得」，何必求無生？「死無所喪」，何必求長生？吾人不求無生，亦不求長生；生活一日，則作一日人所應作之事；一日死至，復合太虛。此所謂「存吾順事；沒吾寧也。」此儒家之人生態度；道學家仍持之。故道學家雖受佛道之影響，而仍排佛道，仍自命爲儒家，其理由在於此。

（二）程明道與程伊川

濂溪，康節，橫渠雖俱爲道學家中之有力分子，然宋明道學之確定成立，則當斷自程氏兄弟。宋史道學傳曰：

「（周敦頤）掾南安時，程珦通判軍事，視其氣貌非常人，與語，知其爲學知道。因與爲友，使二子顥頤往受業焉。敦頤每令尋孔顏樂處，所樂何事。二程之學，源流乎此矣。」（宋史卷四百二十七頁四）

又曰：

「程顥，字伯淳，世居中山，後從開封徙河南。……顥資性過人，充養有道，和粹之氣，盎於面背。……自十五六時，與弟頤聞汝南周敦頤論學，遂厭科舉之習，慨然有求道之志。泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之。……顥之死，士大夫識與不識，莫不哀傷焉。文彥博采衆論，題其墓曰明道先生。」（仝上頁四至九）

又曰：

「程頤，字正叔。……頤於書無所不讀。其學本於誠；以大學語孟中庸爲標旨，而達於六經。動止語默，一以聖人爲師，其不至乎聖人不止也。於是著易春秋傳，以傳於世。……世稱爲伊川先生。」（仝上頁九至

明道卒於宋神宗元豐八年（西曆一零八六年）年五十四。（見伊川所作明道行狀）伊川卒於徽宗大觀二年（西曆一一零八年）年七十五。（見伊洛淵源錄卷四所載年譜）明道伊川兄弟二人，俱以濂溪爲師，以康節爲友，又與橫渠爲戚屬。兄弟二人之學說，舊日多視爲一家之學，故二程遺書中所載二人語錄，有一部分俱未注明爲二人中何人之語。但二人之學，開此後宋明道學中所謂程朱陸王之二派，亦可稱爲理學心學之二派。程伊川爲程朱，卽理學，一派之先驅，而程明道則陸王，卽心學，一派之先驅也。然二人之主張雖異，而其所討論之問題，則大致相同。故今於每問題下，分敍二人之說，比較論之。

（1）天理

上文謂理氣二觀念，在道學中占甚重要之地位。（見上第十一章第二節）在道學家中，確立氣在道學中之地位者，爲張橫渠，如上所述。至於理，則濂溪通書理性命章已提出。康節觀物篇亦言物之理。橫渠正蒙亦言：「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理

也，順而不妄。」不過此諸家雖已言及理，而在道學家中確立理在道學中之地位者，爲程氏兄弟。不過程氏兄弟，雖常言天理或理，然對於天理或理之確切意義，則未明言。語錄中關於理諸條云：

「天理云者，這一個道理，更有甚窮已。不爲堯存，不爲桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭更怎生說得存亡加減。是佗元無少欠，百理俱備。」（二程遺書卷二上，呂氏天蓋樓刊本，頁十八）

又云：

「『不能反躬，天理滅矣。』天理云者，百理俱備，元無少欠；故反身而誠。」（仝上頁二十）

又云：

「『萬物皆備於我。』不獨人爾，物皆然，都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分。不能推之，幾時減得一分。百理俱在平鋪放着。幾時道堯盡君道，添得些君道多。舜盡子道，添得些子道多。元來依舊。」（仝上頁二十二）

又云：

「理在天下只是一個理，故推至四海而準。須是質諸天地，考諸三王不易之理。」（仝上頁二十六）

又云：

「這個義理，仁者又看做仁了也，知者又看做知了也，百姓又日用而不知，此所以君子之道鮮矣。此個亦不少亦不剩，只是人看他不見。」（仝上頁三十一）

又云：

「『寂然不動，感而遂通』者，天理具備，元無少欠，不爲堯存，不爲桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來。因不動，故言寂然。雖不動，感便通，感非自外也。」（仝上頁三十二）

以上爲遺書中「二先生語」，未知果爲二先生中何人所說。其注明爲伊川語者，則有云：

「『寂然不動，感而遂通』，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。」（遺書卷十五頁十九）

又云：

「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」（遺書卷十八頁十二）

又云：

「沖漠無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道

上面一段事無形無兆，却待人旋安排，引入來教入塗轍。既是塗轍，却只是一個塗轍。」（遺書卷十五頁十二）

又云：

「夫有物必有則。父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬。萬物庶事，莫不各有其所。得其所則安，失其所則悖。聖人所以能使萬物順治，非能爲物作則也，惟止之各於其所而已。」（易傳卷四，艮彖辭傳，明道亦有類此之語，見遺書卷十一頁十五）

由上所引觀之，則所謂理者，永久爲有，不增不減。人知之與不知之，與其爲有無無關。事實上有其實例與否，亦與其爲有無無關。堯盡君道，爲爲君之理添一實例；然爲君之理不因此增。卽無堯盡君道，爲君之理亦絲毫不減，不過「人看他不見耳。」此所謂「百理俱在平鋪放着」也。理又爲不變的，故云「理則天下只是一個理，故推之四海而準。」「如堯所盡之君道，「天下只是一個；」舜所盡之子道，亦「天下只是一個；」故皆「推之四海而準」也。百理皆具備於吾人之心中，故云「百理具備，元無少欠，故反身而誠」也。所謂「萬物皆備於我」，亦謂萬物之理皆備於我也。不獨人具有萬物之理，卽物亦然。不過人能應用之，物不能應用之耳。理不增不減，不變亦不

動，所謂「寂然不動」也。人心具衆理而應萬事，所謂「寂然不動，感而遂通」也。然「此已言人分上事，」若就宇宙言之，則衆理之未有實例不爲先，已有實例不爲後。自一理至其實例，「如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道上面一段事無形無兆，却待人安排，引入來教入塗轍。」一切不「待人安排，」所以理又稱爲天理也。一物之理，又卽一物之所應該。聖人「止之各於其所，」卽使事物各如其所應該也。伊川對於理之見解係如此，因上所引標明爲伊川所說者，皆可如此解釋也。至於明道對於理之見解，是如此否，則不能斷定，因上所引未標明二先生中何人所說者，亦或仍卽伊川所說也。

若專就遺書中已標明爲明道之語者觀之，則明道對於理之見解，與此不同。如明道云：

「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之足之蹈之也。」

（遺書卷十一頁四）

又云：

「詩曰：『天生蒸民，有物有則。』……萬物皆有理，順之則易，逆之則難。各循其理，何勞於己力哉？」（全上頁六）

又云：

「夫天之生物也，有長有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，豈可逆哉？」（全上頁八）

又云：

「服牛乘馬，皆因其性而爲之。胡不乘牛而服馬乎？理之所不可。」（全上頁十）

就上所引觀之，則明道所謂理，似指一種自然的趨勢。一物之理，卽一物之自然趨勢。天地萬物之理，卽天地萬物之自然趨勢。程門高弟謝良佐云：

「所謂格物窮理，須是認得天理始得。所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。方乍見時，其心怵惕，卽所謂天理也。要譽於鄉黨朋友，內交於孺子父母，惡其聲而然，卽人欲耳。……任私用意，杜撰用事，所謂人欲肆矣。……所謂天者，理而已。只如視聽動作，一切是天。天命有德，便五服五章；天討有罪，便五刑五用。渾不是杜撰做作來。學者只須明天理是自然的道理，移易不

得。……明道嘗曰：『吾學雖有所受，天理二字卻是自家拈出來。』」（上蔡語錄卷上，正誼堂全書本，頁五）此所謂天理者，卽指一種自然趨勢而言。此段末引明道，似可認係講述明道之意。其所說之大意，與上引明道之言意亦相合。其以「任私用意杜撰用事」爲人欲，亦與明道定性書意同。（詳下）在遺書中明道亦言：「天者，理也。」（遺書卷十一頁十四）遺書中又有一條云：

「萬物只是一個天理，己何與焉？至如言：『天討有罪，五刑五用哉；天命有德，五服五章哉。』此都只是天理自然當如此，人幾時與與則便是私意。有善有惡，善則理當喜，如五服自有一個次第以章顯之。惡則理當怒，彼自絕於理，故五刑五用，曷嘗容心喜怒於其間哉？」（遺書卷二上頁十八）

此條未標明爲二先生中何人所說。但其大意，則與上引謝良佐所說意同，與明道定性書意亦同，（詳下）故似爲明道所說也。

至少有一點可確定者，卽遺書中言及天理或理諸條，其標明爲明道所說者，不言理離物而獨存；其標明爲伊川所說者，則頗注重此點。伊川所謂之理，略如希臘哲學中之概念或形式。以後道學中之理學一派，皆如此主張。此派如此主張，似受所謂

象數之學之影響。在希臘哲學中，柏拉圖受畢達哥拉學派之影響，立其概念說。蓋數爲抽象的，離具體的事物而有獨立的性質。柏拉圖受此暗示，以概念亦有其獨立性質。除具體的世界外，尙有概念之世界，離時空而永存。道學中之理學一派亦受所謂象數之學之影響，立「理」與「氣」之分；氣爲質而理爲式；上文已言。質在時空之內，爲具體的事物之原質，可以有變化成毀。式則不在時空之內，無變化而永存。以道學家之術語言之，則氣及一切具體的事物爲形而下者；理則爲形而上者也。

至於明道所謂之天理或理，則卽具體的事物之自然趨勢，非離事物而有者。以後道學中之心學一派，皆不以爲理乃離物而有者。故本書謂明道乃以後心學之先驅，而伊川乃以後理學之先驅也。兄弟二人，開一代思想之二大派，亦可謂罕有者矣。

（2）對於佛氏之批評

吾人既知天理，則應卽順之而行。若佛氏者，卽不順天理而別有私意造作者也。明道云：

「聖人致公心，盡天地萬物之理，各當其分。佛氏總爲一己之私，是安得同乎？聖人循理，故平直而易

行。異端造作，大小大費力，非自然也，故失之遠。」（遺書卷十四頁二）

伊川云：

「釋氏之學，又不可道他不知，亦儘極乎高深。然要之卒歸乎自私自利之規模。何以言之？天地之間，有生便有死，有樂便有哀。釋氏所在便須覓一個纖姦打訛處言免生死，齊煩惱卒歸乎自私。」（遺書卷十五頁十）。

又云：

「釋氏要屏事不問。這事是合有耶？合無耶？若是合有，又安可屏？若是合無，自然無了，更屏什麼？彼方外者，苟且務靜，乃遠迹山林之間，蓋非理明者也。」（遺書卷十八頁十四）。

釋氏不明「理」，故其教亦不合「理」也。

(3)形上，形下

明道伊川對於理之見解之不同，又可於二人對於形上形下之見解之不同中見之。明道不以理為離物而有，故對於形上形下之分不十分注重。明道云：

「繫辭曰：『形而上者謂之道；形而下者謂之器。』又曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；

立人之道，曰仁與義。』又曰『一陰一陽之謂道。』陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。」（遺書卷十一頁二）

又遺書云：

「蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。孟子在其中，又發揮出浩然之氣，可謂盡矣。故說神如在其上，如在其左右。大小疑事而只曰『誠之不可揜如此夫。』徹上徹下，不過如此。形而上爲道，形而下爲器；須著如此說。器亦道，道亦器；但得道在，不繫今與後，己與人。」（遺書卷一頁五）

此第二條末注明爲二先生中何人所說。但似可視爲係明道所說，因其與第一條意相同也。陰陽爲有盛衰消長之氣，故亦爲形而下者。而云「元來只此是道」「形而上爲道，形而下爲器，須著如此說。」「須著如此說」者，言只可如此說耳；實在「器亦道，道亦器」也。後來心學一派，即不爲形上形下之分，與理學一派大異。

伊川則對於形上形下之分，極爲注重。伊川云：

「一陰一陽之謂道。道非陰陽也，所以一陰一陽者道也。」（遺書卷三頁八）

又云：

「離了陰陽便無道；所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者；形而上者，則是密也。」（遺書卷十五頁二十）

「形而上者，」「形而下者，」本易繫辭中二語，依理學家所與之意義，則形而下者之器，卽在時空中之具體的事物；形而上者之道，卽超時空而永存之抽象的理也。形上見於形下；無形下之器，則形上之道不可見。故曰：「離了陰陽便無道」然道乃「所以一陰一陽者；」「所以一陰一陽者」非陰陽，故云「道非陰陽」也。此注重形上形下之分，理學一派皆如此。上述理學家所與形上形下之意義，亦至朱子始完備。

遺書又云：

「今日須是自家言下照得理分明，則不走作形而上形而下者，亦須更分明須得。」（遺書卷二上，頁二十五）

此未注明爲二先生中何人所說，似亦伊川之言也。

（4）氣

明道未多言氣；伊川則多言之。伊川以爲物之始有，皆由氣化。伊川云：

「隕石無種，種於氣。麟亦無種，亦氣化。厥初生民亦如是。至如海濱露出沙灘，便有百種禽獸草木無種而生。……若已有人類，則必無氣化之人。」（遺書卷十五頁十九）

具體的物之成毀，由於氣之聚散。橫渠此意，伊川雖未明言，但似亦用之。不過伊川以爲已散之氣，已散即歸無有，其再聚之氣，乃新生者。伊川云：

「若謂既返之氣，復將爲方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形既返之氣，以爲造化。近取諸身，其開闔往來見之鼻息。然不必須假吸復入以爲呼。氣則自然生。人氣之生，生於眞元。天之氣亦自然生生不窮。」（遺書卷十五頁六）

又云：

「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本元之理。天地如洪爐，雖生物銷鑠亦盡。況既散之氣，豈有復在？天地造化，又焉用此既散之氣？其造化者自是生氣。」（仝上頁二十一）

所謂「眞元」亦是氣。伊川云：

「眞元之氣，氣之所由生。不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。……人居天地氣中，與魚在水無異。」—

（仝上頁二十四）

人居天地氣中，所呼吸之氣，乃外氣也。人呼出之氣，乃真元所新生者，非其所吸入之氣也。此真元之氣，性質如何，伊川未明言。

（5）性

關於性，明道亦所言甚少。明道云：

「言天之自然者謂之天道。言天之付與萬物者，謂之天命。」（遺書卷十一頁八）

又云：

「一陰一陽之謂道，自然之道也。繼之者善也。出道則有用，元者善之長也。成之者却只是性，各正性命者也。」（遺書卷十二頁一）

明道此意，卽以爲性卽人所得於道，卽自道所出者，亦可謂天所賦與者。就其爲天所賦與者而言，則謂之曰命；就其爲人所得於天而得以生而言，則謂之曰性。

遺書中又云：

「生之謂性，性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有

自幼而善，有自幼而惡，是氣禀自然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，「人生而靜」以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說「繼之者善也，」孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所汚，此何煩人力之爲也。有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁；有濁之多者，有濁之少者；淸濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾淸，用力怠緩則遲淸。及其淸也，則却只是元初水也。亦不是將淸來換却濁，亦不是取出濁來置在一隅也。」（遺書卷一頁十至十一）

此一條未注明爲二先生中何人所說；（註） 其意以爲人爲一具體的物，其生必依乎氣；其所依之氣，卽其氣禀也。既須依氣，則其所得於道者，在其生時，卽已混入氣禀。「成之者却只是性，」言必就已成之具體的物，方可言性。故人之性，就其本體而言，固爲至善；但人之生，既已依於氣，故言人性時，卽已帶氣禀言之。故云「性卽氣，氣卽性。」禮記樂記云：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」易繫辭云「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」凡說性善時，乃就「成之者性也」以前說。故云：「生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性便已不是性也。凡人說性，只是說繼之

者善也。」人之氣禀，理有善惡，猶水有清濁，故須加以澄治之功，使性復於「人生而靜以上不容說」之境界。

【註】朱子文集卷六十七有明道論性說，以此爲明道所說。

伊川云：

「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。心本善；發於思慮，則有善有不善。若既發則可謂之情，不可謂之心。」（遺書卷十八頁二十四）

又云：

「孟子言人性善是也；雖荀揚亦不知性也。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也，性無不善；而有不善者，才也。性卽是理，理則自堯舜至於塗人一也。才禀於氣；氣有清濁，禀其清者爲賢，禀其濁者爲愚。」（遺書卷十八頁二十四至二十五）

又云：

「性出於天；才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁。……譬猶木焉，曲直者，性也。可以爲輪轅，可以爲梁棟，可以爲榱桷者，才也。才則有善與不善；性則無不善。」（遺書卷十九頁六）

性卽人所得於理；「性卽是理。」理無不善。但因一具體的人既爲一具體的人，則須依乎氣。氣有淸濁，故人有賢愚之不齊。此人之氣稟一方面，伊川謂之爲才。才卽材料之意。既發則謂之情。如仁爲性，「惻隱則屬愛，乃情也，非性也。因其惻隱之心，知其有仁。」（遺書卷十五頁二十七）蓋性不可見，可見者惟其發於情者耳。此點朱子後更加發揮。

(6)陰陽，善惡之消長

明道未多言及氣稟。其論惡之來源云：

「天下善惡皆天理。謂之惡者非本惡，但或過或不及便如此，如楊墨之類。」（遺書卷二上頁二）

明道伊川皆以爲惡亦世界中所必有者。明道云：

「事有善有惡，皆天理也。天理中，物須有美惡，蓋物之不齊，物之情也。但當察之，不可自入於惡，流於一物。」（遺書卷二上頁四）

又云：

「萬物莫不有對；一陰一陽，一善一惡；陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎？人只要知此耳。」（遺書卷十一頁六）

伊川云：

「天地之間皆有對，有陰則有陽有善則有惡君子小人之氣常停，不可都生君子。但六分君子則治，六分小人則亂。七分君子則大治，七分小人則大亂。……雖堯舜之世，然於其家乖戾之氣，亦生朱均。在朝則有四凶，久而不去。」（遺書卷十五頁二十）

具體的事物，有成卽有壞；有盛卽有衰，亦因理本如此。遺書云：

「理之盛衰之說，與釋氏初劫之言如何？……彼其言成住壞空曰成壞則可，住與空則非也。如小兒既生，亦日日長行，元不會住。佗本理只是一個消長盈虧耳，更沒別事。」（卷二上頁二十三。此卷爲二先生語，未注明二人中何人所說）

伊川云：

「且以歷代言之，二帝三王爲盛，後世爲衰。一代言之，文武成康爲盛，幽厲平桓爲衰。以一君言之，開元爲盛，天寶爲衰。以一歲則春夏爲盛，秋冬爲衰。以一月則上旬爲盛，下旬爲衰。以一日則寅卯爲盛，戌亥爲衰。一時亦然。如人生百年，五十以前爲盛，五十以後爲衰。然有衰而復盛者，有衰而不復反者。……若論天地大運，舉其大體而言，則有日衰削之理。」（遺書卷十八頁十九）

此所說與康節之說同，（參看上章第二節第五目）或二程本述康節之說也。

（7）明道所說之修養方法

明道以爲吾人實本來與天地萬物爲一體，不過吾人多執個體以爲我，遂將我與世界分開。吾人修養之目的，卽在於破除此界限而回復於萬物一體之境界。明道云：

「天地之大德曰生。天地絪縕，萬物化醇。生之謂性。萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。仁與天地一物也，而人特自小之，何哉？」（遺書卷十一頁四）

又云：

「醫書言手足痿痹爲不仁；此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。」（遺書卷二上頁二至三）

宇宙乃一生之大流，乃一大仁。人之有仁之德者，卽能以天地萬物爲一體者也。至所以達此境界之方法，明道云：

「學者須先識仁；仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑意思（橫渠西銘，舊名訂頑）乃備言此體，以此意存之，更有何事。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得便合有得，蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」（遺書卷二上頁四）

又云：

「學者不必遠求，近取諸身，只明天理，敬而已矣，便是約處。……故有道有理，天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。養而不害，則塞乎天地；一為私心所蔽，則欿然而餒，知其小也。思無邪，無不敬，只此二句，循而行之，安得有差？有差者皆由不敬不正也。」（遺書卷二上頁七）

吾人但知天地萬物，本與我為一體，「識得此理」之後，即常記而不忘。一切行事，皆本此心作之。此即所謂以「誠敬存之」，亦即所謂「必有事焉。」只此久而久之，自

可達到萬物一體之境界。此外更不必防檢，不必窮索。再有防檢窮索，卽是「助長。」

遺書中有一條云：

「學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳於其間，然後可以自得。但急迫求之，只是私己，終不足以達道。」（遺書卷二上頁二）

有心求速效之心，仍是私心，仍須除之。只「必有事焉，」勿忘之，亦勿助之。此外不致纖毫之力，久之自能達到萬物一體之境界。此實「至約」之方法也。「學者須敬守此心」云云，雖未標明爲明道之言，然明道實可如此說。

吾人若能一任天理之自然，不雜私意於其間，則吾人之心空如明鏡。一物之來，其形容狀態，鏡中之影，各如其狀。鏡雖不廢照物，而其本身不動。明道答張橫渠書云：

「承教諭以定性未能不動，猶累於外物。此賢者慮之熟矣，尙何俟小子之言。然嘗思之矣，敢貢其說於左右。所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫

若廓然而大公，物來而順應。易曰：『貞吉悔亡，憧憧往來，朋從爾思。』苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有為為應迹，用智則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：『艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。』孟氏亦曰：『所惡於智者，為其鑿也。』與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒；是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者為非，而更求在內者為是也。今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正，為何如哉？夫人之情，易發而難制者，惟怒為甚。能於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」

（明道文集卷三頁一）

伊川有論顏回不遷怒之語，可與明道此書相發明。伊川云：

「須是理會得因何不遷怒。如舜之誅四凶，怒在四凶，舜何與焉？蓋因是人有可怒之事而怒之，聖人之心本無怒也。譬如明鏡，好物來時，便見是好；惡物來時，便見是惡，鏡何嘗有好惡也？世之人固有怒於室而色於市。……若聖人因物而未嘗有怒。……君子役物，小人役於物。今人見有可喜可怒之事，自家著一

分陪奉他，此亦勞矣。聖人心如止水。」（遺書卷十八頁三十一）

莊子謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（莊子應帝王）道學家亦謂吾人之「用心」應如此。不過道家心所應之物，不包情感在內。道家應付情感之方法，乃以理化情；（參看第一篇第十章第五節）能以理化情者，自無情感。道學家主張情感可有，但吾人有情感之時，應以情感爲非我有。見可喜可惡之事，聖人亦有喜怒之情感。但非聖人喜怒乃其事可喜可怒也。惟其如此，故其事既過去，聖人喜怒之情感亦亡。此顏回所以能不遷怒也。若常人則自有其怒，故可怒之事既去，而仍有怒心，見不可怒者亦怒之。此所謂遷怒也。「聖人之常，以其情順萬事而無情。」康節所謂「以物喜物，以物悲物，」與此意同。其所以如此之方法，則在於不自私，不用智。不自私則「廓然而大公」；不用智則「物來而順應。」能如此則吾人之心，卽可寂而常照，照而常寂矣。

能修養至與萬物爲一體之最高境界，則吾人之性，卽得其至大之發展。是謂盡性。明道云：

「窮理盡性以至於命。三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理，則性命亦可了。」(遺書卷二上頁三)

「若實窮得理，則性命亦可了」者，明道謂：「學者須先識仁。」「識得此理，以誠敬存之而已。」存之不已，而達到與萬物為一體之境界。此卽所謂窮理，亦卽所謂盡性，至命。故「若實窮得理，則性命亦可了」也。故「不可將窮理作知之事」也。

(8)伊川所說之修養方法

伊川所說之修養法，注重窮理；而其所講窮理，則近於「知之事。」伊川云：

「涵養須用敬；進學則在致知。」(遺書卷十八頁七)

伊川言用敬之功效云：

「敬以直內，有主於內則虛，自然無非僻之心，如是則安得不虛。必有事焉須把敬來做件事著。此道最是簡，最是易，又省工夫。為此語雖近似常人所論，然持之久必別。」(遺書卷十五頁七)

又云：

「(呂與叔嘗問為思慮紛擾，某答以)但為心無主。若主於敬，則自然不紛擾。譬如以一壺水，投於

水中。壺中既實，雖江湖之水，不能入矣。」（遺書卷十八頁十）

敬則心中虛，亦可謂心中實。總之，敬卽孟子所謂「必有事焉」之工夫也。

濂溪主靜，二程主敬；敬與靜不同。伊川云：

「敬則自虛靜，不可把虛靜喚做敬。」（遺書卷十五頁十五）

又云：

「纔說靜，便入於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。纔說著靜字便是忘也。孟子曰：『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。』『必有事焉』便是『必勿忘』，『勿正』便是『勿助長』。」（遺書卷十八頁八）

明道定性書亦言定不言靜。蓋定可統動靜而言，而靜則不能也。

伊川又論致知之義云：

「（或問進修之術何先？曰）莫先於正心誠意。誠意在致知；致知在格物。格，至也；如祖考來格之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非；或應事接物而處其當；皆窮理也。或問格物須物物格之，還只格一物而萬理皆知？曰怎生便會該通。若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件。積習既久，然後脫然自有貫通處。」（遺書卷十

八頁七）

格物之工夫，使吾人對於事物真知其理。有真知者必能行。伊川云：

「實理者，實見得是，實見得非。凡實理得之於心自別。若耳聞口道者，心實不見。若見得，必不肯安於所不安。……蹈水火則人皆避之，是實見得。須有近不善如探湯之心，則自然別。昔若經傷於虎者，他人語虎，則雖三尺童子，皆知虎之可畏，終不似曾經傷者，神色懾懼，至誠畏之，是實見得也。」（遺書卷十五頁五）

格物之工夫，即所以使吾人見事物之實理也。伊川又云：

「知至則當至之，知終則當遂終之，須以知為本。知之深則行之必至。無有知而不能行者。知而不能行，只是知得淺。飢而不食烏喙，人而不蹈水火，只是知。人為不善，只為不知。」（仝上頁二十二）

此伊川知行合一之說也。

格物既久，所以能「脫然自有貫通處」者，因吾人之心中本具眾理。故窮理者，窮物之理，亦即窮吾人心中之理也。伊川云：

「（問觀物察己，還因見物反求諸身否？曰）不必如此說，物我一理，纔明彼，即曉此，合內外之道也。」（遺書卷十八頁十二）

惟其如此，故能窮理者工夫之極，亦可脫然而悟吾心之全體也。吾人之心卽天地之心，伊川云：

「一人之心卽天地之心。一物之理卽萬物之理。一日之運卽一歲之運。」（遺書卷二上頁一）

故伊川亦云：

「窮理盡性至命，只是一事。纔窮理便盡性；纔盡性便至命。」（遺書卷十八頁十二）

此言與明道同，但其含義則異，因明道所謂窮理，與伊川不同也。

由上可知，就修養方法言，程氏兄弟亦爲以後理學心學二派之前驅。涵養須用敬，明道亦如此說。但明道須先「識得此理，」然後以誠敬存之。此卽後來心學一派所說「先立乎其大者」者也。伊川則一方面用敬涵養，勿使非僻之心生，一方面今日格一物，明日格一物，以求「脫然自有貫通處。」此說朱子發揮之。當於下章，更加詳論。

第十三章　朱子

道學家中集周邵張程之大成，作理學一派之完成者爲朱子。宋史道學傳曰：

「朱熹，字元晦，一字仲晦。徽州婺源人。……熹之學，旣博求之經傳，復徧交當時有識之士。延平李侗，老矣，嘗學於羅從彥；熹歸自同安，不遠數百里，徒步往從之。……黃榦曰：道之正統，待人而後傳。自周以來，任傳道之責者，不過數人。而其能使斯道章章較著者，一二人而止耳。由孔子而後，曾子子思繼其微，至孟子而始著。由孟子而後，周程張子繼其絕，至熹而始著。識者以爲知言。」（宋史卷四百二十九，同文影殿刊本，頁一至二十一）

宋史稱朱子卒於寧宗慶元六年（西歷一千二百年），年七十一。上距程伊川之卒，已將百年矣。李侗學於羅從彥，羅從彥學於楊時，楊時則程氏弟兄之弟子。故朱子自以其學爲接續程門之傳。謂「河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳……雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。」（大學章句序）黃榦所說，朱子實亦以之自命也。

（一）理，太極

朱子之形上學，係以周濂溪之太極圖說爲骨幹，而以康節所講之數，橫渠所說之氣，及程氏弟兄所說形上形下及理氣之分融合之。故朱子之學，可謂集其以前道學家之大成也。關於形上之道與形下之器之分，朱子云：

「凡有形有象者，卽器也；所以爲是器之理者，則道也。」（答陸子靜書，文集卷三十六，四部叢刊本，頁十四）

所謂道，卽指抽象的原理或概念；所謂器，卽指具體的事物。故朱子云：

「形而上者無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器。」（語類卷九十五，應元書院同治刊本，頁六）

又云：

「無極而太極，不是說有個物事光輝輝地在那裏。只是說當初皆無一物，只有此理而已。……惟其理有許多，故物有許多。」（語類卷九十四頁二十一至二十二）

以現在哲學中之術語言之，則所謂形而上者，超時空而潛存（Subsist）者也；所謂形而下者，在時空而存在（Exist）者也。超時空者，無形象可見。故所謂太極，「不是說

有個事物光輝輝地在那裏。」此所謂「無極而太極」也。朱子云：「無極而太極，只是說無形而有理。」（語類卷九十四頁一）

「惟其理有許多，故物有許多。」無此理則不能有此物也。朱子云：

「做出那事，便是這裏有那理。凡天地生出那物，便是那裏有那理。」（語類卷一百一頁二十六）

不僅天然之物各有其理，卽人爲之物亦各有其理。語錄云：

「問枯槁之物亦有性是如何？曰：是他合下有此理。故曰天下無性外之物。因行階云：階磚便有磚之理。因坐云：竹椅便有竹椅之理。」（語類卷四頁六）

又云：

「問：理是人物同得於天者，如物之無情者亦有理否？曰：固是有理。如舟只可行之於水，車只可行之於陸。」（全上）

天下之物，無論其是天然的或人爲的，皆有其所以然之理；其理並在其物之先。朱子云：

「若在理上看，則雖未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」（答劉叔文，文集

（卷四十六頁二十六）

如尚未有舟車之時，舟車之理或舟車之概念已先在。然其時只有概念而無實例，所謂「但有其理而已，未嘗實有是物也。」所謂發明舟車，不過發現舟車之理而依之以作出實際的舟車，即舟車之概念之實例而已。故凡可能有之物，無論其是天然的或人爲的，在形而上之理世界中本已具有其理。故形而上之理世界，實已極完全之世界也。語錄云：

「徐問：天地未判時，下面許多都已有否？曰：只是都有此理。天地生物千萬年，古今只不離許多物。」（語類卷一頁三）

「天地未判時，下面許多，」即一切可有之物也。「天地未判時，」其物雖未有，其理先已「都有，」「天地生物千萬年，古今只不離許多物。」蓋有理者能有，無理者不能有也。

【註】語錄又云：「問未有一物之時如何？曰：是有天下公共之理，未有一物所具之理。」（語類卷九十四頁八）與此說異。

一事物之理，卽其事物之最完全的形式，亦卽其事物之最高的標準；此所謂極也。語錄云：

「事事物物，皆有個極，是道理極至。蔣元進曰：如君之仁，臣之敬，便是極。先生曰：此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。太極本無此名，只是個表德。」（語類卷九十四頁十一）

太極卽天地萬物之理之總和，而亦卽天地萬物之最高標準也。朱子云：

「太極只是個極好至善的道理。……周子所謂太極，是天地人物萬善至好的表德。」（語類卷九十四頁七）

由此而言，就其爲天地萬物之最高標準言，則太極卽如柏拉圖所謂好之概念，亞利斯多德所謂上帝也。

太極乃天地萬物之理之總和，故太極之中，萬理畢具。朱子云：

「太極是五行陰陽之理皆有，不是空的物事。若是空時，如釋氏說性相似。又曰：釋氏只見得個皮殼，裏面許多道理，他却不見。他皆以君臣父子爲幻妄。」（語類卷九十四頁二）

又云：

「此有李伯間者，舊嘗學佛，自以學有所見，辯論累年，不肯少屈。近嘗來訪，復理前語。蕭因問天命之謂性，此句謂空無一法耶？謂萬理畢具耶？若空，則浮屠勝；果實，則儒者是。此亦不待兩言而決矣。」（答張敬夫，文集卷三十一頁二）

又云：

「太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖穆無朕，而動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。」（太極圖說註，濂溪集卷一頁七）

自其著者而觀之，卽在具體事物中觀之；自其微者而觀之，卽就太極之本體觀之也。太極無形象，而其中萬理畢具；所謂「沖穆無朕，動靜陰陽之理，已悉具於其中矣」。朱子就此點指出道學與佛學之不同，當於下第七節詳論之。

太極永久是有，朱子云：

「有此理後，方有此氣；既有此氣，然後此理有安頓處。大而天地，細而螻蟻，其生皆是如此。……要之理之一字，不可以有無論，未有天地之時，便已如此了也。」（答楊志仁，文集卷五十八頁十一）

「大而天地，細而螻蟻，」皆先有其理，而後具體的個體方能生出。「理不可以有無論，」蓋理永久是有，所謂「未有天地之時，便已如此了也。」太極爲理之全體，亦是如此。太極亦不在空間，朱子云：

「太極無方所，無形體，無地位可頓放。」（語類卷九十四頁五）

太極亦無動靜，文集云：

「問太極圖曰：……太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。太極理也，理如何動靜？有形則有動靜；太極無形，恐不可以動靜言。南軒云：太極不能無動靜，未達其意。曰理有動靜，故氣有動靜。若理無動靜，則氣何自而有動靜乎？」（答鄭子上，文集卷五十六頁三十六）

語錄云：

「有這動之理，便能動而生陽；有這靜之理，便能靜而生陰。既動則理又在動之中，既靜則理又在靜之中。曰動靜是氣也，有此理爲氣之主，氣便能如此否？曰是也。」（語類卷九十四頁九）

「動靜是氣也。」太極中有動靜之理，故氣得本此理以有動靜之實例。其動者便爲陽，其靜者便爲陰。陰陽亦形而下者。（朱子云：「既曰氣便是有個物事，此謂形而下者。」——語類卷九四頁二

(六)至於形而上之動靜之理，則無動無靜，所謂「不可以動靜言」也。

每一事物，不但具有此事物之所以然之理；其中且具有太極之全體。朱子云：

「人人有一太極，物物有一太極。」（語類卷九十四頁七）

又云：

「『萬一各正，小大有定。』言萬個是一個，一個是萬個。蓋統體是一太極。然又一物各具一太極。」（語類卷九十四頁四十一）

語類又云：

「問理性命章註云：『自其本而之末，則一理之實而萬物分之以爲體，故萬物各有一太極。』如此，則是太極有分裂乎？曰：本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已。及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」（語類卷九十四頁四十一）

由此而言，則一切事物中，除其自己之所以然之理外，且具有太極，即一切理之全體。太極在一切物中，亦「不是割成片去，只如月印萬川相似。」（語類卷九十四頁四十一）此與華嚴宗所謂因陀羅網境界及天台宗一一事物，是如來藏全體，其中有一切法性之

說相似。朱子想亦受其說之影響。不過華嚴宗所謂因陀羅網境界，乃謂一具體的事物中含有一切具體的事物；天台宗所謂一一法性，乃一一事物之潛能；朱子則謂一具體的事物，具有一太極，卽一切事物之理。一切事物之理，並非一切事物，亦非一切事物之潛能也。一類事物之理，若何可同時現於其類之一切箇體中。此點朱子未明言；推其意亦可用「月印萬川」之喻說之。

(二)氣

形而上之理世界中只有理。至於此形而下之具體的世界之構成，則賴於氣。理卽如希臘哲學中所說之形式(Form)，氣卽如希臘哲學所說之材質(Matter)也。朱子云：

「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。」（答黃道夫書，文集卷五十八頁五）

又云：

「疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作；理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木鳥獸，其生也莫不有種，定不會無種子白地生出一個物事。這個都是氣。若理則只是個淨潔空闊的世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（語類卷一頁三）

理世界為一「無形迹」之「淨潔空闊底世界」。理在其中，「無情意，無計度，無造作。」此其所以為超時空而永久(Eternal)也。此具體的世界為氣所造作；氣之造作必依理。如人以磚瓦木石建造一房；磚瓦木石雖為必需，然亦必須先有房之形式，而後人方能用此磚瓦木石以建築此房。磚瓦木石，形下之器，建築此房之具也。房之形式，形上之理，建築此房之本也。及此房成，而理即房之形式，亦在其中矣。

依邏輯言，理雖另有一世界；就事實言，則理即在具體的事物之中。語類云：

「理在氣中發現處如何？曰：如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。」（語類卷一頁三）

又云：

「理措在陰陽上，如人跨馬相似。」（語類卷九十四頁十）

氣不結聚，則理無所附著，卽理不能表現爲具體的物也。具體的物中之秩序條理，卽理在氣中之發現處。

至於理氣爲有之先後，朱子云：

「未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理。未有父子，已先有父子之理。不成元無此理，直待有君臣父子，却旋將道理入在裏面。」（語類卷九十五頁二十一）

又云：

「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。」（語類卷一頁一）

又云：

「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地。若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。」（仝上）

語類又云：

「問先有理抑先有氣？曰理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後？」（語類卷一頁二）

又云：

「或問必有是理，然後有是氣，如何？曰此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」（同上）

就朱子之系統言，一理必在其箇體事例之先，蓋若無此理，即不必有此箇體事例也。至於理與貫通的氣爲有之先後，則須自兩方面言之：蓋依事實言，則有理即有氣，所謂「動靜無端，陰陽無始」；若就邏輯言，則「須說先有是理。」蓋理爲超時空而不變者，氣則爲在時空而變化者。就此點言，必「須說先有是理。」

理之全體，即是太極。周濂溪太極圖說云：「無極而太極。」朱子云：

「周子所以謂之無極，正以其無方所，無形狀，以爲在無物之前，而未嘗不立於有物之後，以爲在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中。以爲通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。」（答陸子靜書，文集卷三十六頁十）

此本以前道家形容所謂道之恆言，然就上所述觀之，則朱子此言內容充實多矣。

【註】周濂溪謂「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。」此言在朱子系統中為不通之論。蓋在朱子系統中，吾人只能言太極有動之理，故氣動而為陽氣。太極有靜之理，故氣靜而為陰氣。濂溪之太極，依朱子之系統言，蓋亦形而下者。濂溪之「無極而太極」，實近老子「天地萬物生於有，有生於無」之說。陸象山指出此點，是矣（與朱元晦書，象山全集卷二，四部叢刊本，頁十一）。朱子雖用濂溪之說，而其對於濂溪之解釋，則不必即濂溪之意也。

(三)天地人物之生成

太極中有動靜之理，氣因此理而有實際的動靜。氣之動者，即流行而為陽氣；氣之靜者，即凝聚而為陰氣。朱子即濂溪太極圖說言之云：

「一動一靜，互為其根。動而靜，靜而動，闢闔往來，更無休息。分陰分陽，兩儀立焉。兩儀是天地，與畫卦兩儀意思又別。……渾淪未判，陰陽之氣，混合幽暗。及其既分，中間放得寬闊光朗，而兩儀始立。康節以十二萬九千六百年為一元，則是十二萬九千六百年之前，又是一個大開闔。更以上亦復如此。直是動靜無端，陰陽無始。小者大之影，只晝夜便可見。……陽變陰合，而生水、火、木、金、土。陰陽氣也，生此五行之質，天地

生物，五行獨先地即是土土便包含許多金木之類天地之間，何事而非五行？五行陰陽七者滾合，便是生物的材料。五行順布，四時行焉。金木水火，分屬春夏秋冬，土則寄旺四季。」（語類卷九十四頁三）

此以陰陽爲氣，五行爲質。又云：

「陰陽是氣，五行是質。有這質所以做得事物出來。」（語類卷一頁八）

又云：

「氣之清者爲氣，濁者爲質。」（語類卷三頁四）

氣即生物的材料。具體的物之生，氣爲材料，理爲形式。材料一名，正柏拉圖亞力斯多德所謂 Matter 之意。所謂質者，即較可見的材料。朱子云：

「天地初開，只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶去許多渣滓。裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者便爲天，爲日月，爲星辰，只在外常周環運轉。地便在中央不動，不是在下。」（語類卷一頁五）

所謂質者，可知即此所謂渣滓也。此拶出之渣滓，先細後粗。朱子云：

「大抵天地生物，先有輕清，以及重濁。天一生水，地二生火。二物在五行中最輕清。金木復重於水火。土又重於金木。」（語類卷九十四頁十七）

又云：

「天地始初，混沌未分時，想只有水火二者。水之渣滓便成地，今登而望，羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼時凝了，初間極軟，後來方凝得硬。問：想得如潮水湧起沙相似？曰：然。水之極濁，便成地；火之極清，便成風霆雷電日星之屬。」（語類卷一頁六）

此謂五行之中，先有水火。後有土而成地，此具體的世界卽構成矣。

此具體的世界亦一「器」，卽亦一具體的物。具體的物，有成有壞；故此具體的世界，亦有成有壞。語錄云：

「太極之前，須有世界來。正如昨日之夜，今日之晝耳。陰陽亦一大闔闢也。又問：今推太極之前如此，後來又須如此？曰：固然。程子云：『動靜無端，陰陽無始。』此語見得分明。」（語類卷九十四頁四）

又云：

「問：動靜無端，陰陽無始。曰：這不可說道有個始。他那有始之前，畢竟是個甚麼？他自是做一番天地

了壞了後又恁地做起來，那個有甚窮盡。」（仝上頁十二）

所謂太極之前，意當謂係此具體的世界之前。此具體的世界未成之前，已有具體的世界；此具體的世界既壞之後，仍有具體的世界。如是成壞循環，繼續無窮。

【註】語類中又一條云：「問自開闢以來，至今未萬年，不知以前如何？曰：以前亦須如此一番明白來。又問天地會壞否？曰：不會壞，只是相將人無道極了，便一齊打合混沌一番，人物都盡，又重新起。」（卷一頁七）此謂天地不壞，只其中人物有完全消滅之時，與上所說不同。

具體的世界中，每類生物之生，皆先由「氣化」而後由「形生」。朱子云：

「天地之初，如何討個人種？自是氣蒸結成兩個人。……那個個人便如今人身上蝨，自然變化出來。」（語類卷九十四頁十五）

此即所謂氣化。朱子云：

「氣化是當初一個人無種，後自生出來底。形生却是有此一個人，後乃生生不窮底。」（仝上）

人之來源如此，他種生物之來源，當亦如此。

(四)人物之性

朱子云：

「人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作思慮營爲皆氣也而理存焉」（語類卷四頁十）

理與氣合而成爲具體的個人。此氣中之理，卽所謂性也。

不惟人有性，物亦有性。湛然謂「無情有性」（見本篇第九章第二節第八目）朱子或亦受其影響。朱子云：

「天下無無性之物。蓋有此物則有此性，無此物則無此性。」（語類卷四頁一）

一物之性，卽一物之理。語錄云：

「問枯槁之物亦有性是如何？曰：是他合下有此理。」（仝上頁六）

又云：

「問曾見答余方叔書，以爲枯槁有理，不知枯槁瓦礫，如何有理。曰：且如大黃附子，亦是枯槁，然大黃不可爲附子，附子不可爲大黃。」（仝上）

上文謂一物有一太極；每一物中皆有太極之全體。然在物中，僅其所以爲其物之理能表現，而太極之全體所以不能表現者，則因物所稟之氣蔽塞之也。語錄云：

「問人物皆稟天地之理以爲性，皆受天地之氣以爲形。……若在物言之，不知是所稟之理便有不全耶？亦是緣氣稟之昏蔽故如此耶？曰：惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。又問：物物具一太極，則是理無不全也。曰：謂之全亦可，謂之偏亦可。以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。」（語類卷四頁二）

又云：

「自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。……物之間有知者，不過只通得一路，如烏之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。」（仝上頁十）

物所受之理，本無不全，但因其稟氣較偏而塞，故理不能全顯而似於偏也。如「犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」卽僅其所以爲犬馬之理，得有表現也。「其理亦只有許多。」就朱子之系統言之，應意謂其理亦只能表現此許多。

此具體的世界中之惡，皆由於此原因。語錄云：

「問理無不善，則氣胡有淸濁之殊？曰：才說著氣，便自有寒有熱，有香有臭。」（全上頁十三）

又云：

「二氣五行，始何嘗不正。只滾來滾去，便有不正。」（全上）

蓋理是完全至善的。然當其實現於氣，則爲氣所累而不能完全。如圓之概念本是完全的圓，然及其實現於物質而爲一具體的圓物，則其圓卽不能是一絕對的圓矣。實際世界之不完全，皆由爲氣所累也。

惟氣是如此，故卽人而言，人亦有得氣之淸者，有得氣之濁者。朱子云：

「就人之所稟而言，又有昏明淸濁之異。」（全上）

稟氣淸明者爲聖人，昏濁者爲愚人。朱子以爲如此說法，可將自孟荀以來儒家所爭論之性善性惡問題，完全解決。語錄云：

「道夫問：氣質之說，始於何人？曰：此起於張程。某以爲極有切於聖門，有補於後學。讀之使人深有感於張程，前此未曾有人說到此。如韓退之原性中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏

有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張程之說早出，則這許多說話，自不用紛爭。故張程之說立，則諸子之說泯矣。因舉橫渠：『形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。』又舉明道云：『論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之則不是。』且如只說個仁、義、禮、智是性，世間卻有生出來便無狀底是如何？只是氣禀如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣禀，這個善，這個惡，卻不論那一原處只是這個道理，又卻不明。此自孔子，曾子，子思，孟子理會得後，都無人說這道理。謙之問：天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？曰：理卻只恁地，只是氣自如此。」（語類卷四頁十五）

朱子此處，雖謂只述張程之說，然朱子之講氣質之性，有其整個的哲學系統為根據。其說較張程完備多矣。

朱子謂「凡人之能言語，動作，思慮，營為，皆氣也。」語錄云：

「問：靈處是心抑是性？曰：靈處只是心，不是性。性只是理。」（語類卷五頁三）

又云：

「問：知覺是心之靈固如此，抑氣之為耶？曰：不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣

合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。」（仝上）

一切事物，皆有其理；故知覺亦有知覺之理。然知覺之理，只是理而已。至於知覺之具體的事例，則必「理與氣合，」始能有之。蓋一切之具體的事物，皆合材料與形式而成者也。理必合氣，方能表現，如燭火之必依脂膏。吾人之知覺思慮，既皆在此具體的世界之中，故皆是氣與理合以後之事也。吾人之知覺思慮，即所謂靈處，「靈處只是心，不是性。性只是理。」蓋心能有具體的活動，理則不能如此也。

朱子又論心性與情之關係云：

「性，情，心，惟孟子說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。心統性情者也。性只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，必有惡。惟其無此物，只有理，故無不善。」（語類卷五頁十一）

性非具體的事物，故無不善。情亦是此具體的世界中之事物，故須從心上發出。性爲氣中之理，故亦可謂爲在於心中。所以謂「心統性情」也。

朱子又論心性情與才之關係云：

「性者心之理；情者心之動；才便是那情之會恁地者。情與才絕相近。但情是遇物而發，路陌曲折恁

地去底；才是那會如此的。要之千頭萬緒，皆是從心上來。」（語類卷五頁十五）

又云：

「才是心之力，是有氣力去做底；心是管攝主宰者，此心所以爲大也。心譬水也，性水之理也。性所以立乎水之靜，情所以行乎水之動，欲則水之流而至於濫也。才者水之氣力，所以能流者。然其流有急有緩，則是才之不同。伊川謂性稟於天，才稟於氣，是也。只有性是一定，情與心與才，便合着氣了。」（語類卷五頁十四至十五）

凡人所稟之理皆同；故曰「只有性是一定。」至於氣，則有淸濁之不同；故在此方面，人有各種差異也。「欲則水之流而至於濫也，」理學家以欲與理，或人欲與天理，對言，詳下。

（五）道德及修養之方

在客觀的理中，存有道德的原理。吾人之性，卽客觀的理之總合。故其中亦自有道德的原理，卽仁，義，禮，智是也。朱子云：

「仁，義，禮，智，性也。性無形影可以摸索，只是有這理耳。惟情乃可得而見，惻隱，羞惡，辭讓，是非，是也。」(語類卷六頁九)

又云：

「心之所以會做許多，蓋具得許多道理。又曰何以見得有此四者？因其惻隱，知其有仁；因其羞惡，知其有義。」(仝上頁十)

理是形而上者，是抽象的，無迹象可尋。不過因吾人有惻隱之情，故可推知吾人性中有惻隱之理，卽所謂仁。因吾人有羞惡之情，故可推知吾人性中有羞惡之理，卽所謂義。因吾人有辭讓之情，故可推知吾人性中有辭讓之理，卽所謂禮。因吾人有是非之情，故可推知吾人性中有是非之理，卽所謂智。蓋每一事物，必有其理。若無其理，則此事物不能有也。

吾人之性中，不但有仁，義，禮，智，且有太極之全體。但爲氣稟所蔽，故不能全然顯露。所謂聖人者，卽能去此氣稟之蔽，使太極之全體完全顯露者也。朱子云：

「有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但稟氣之淸者，爲聖爲賢，如寶珠在淸泠水中。稟氣之濁

者，爲慾爲不肖，如珠在濁水中。——所謂明明德者，是就濁水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如寶珠落在至汙濁處。』（語類卷四頁十七）

又云：

「孔子之所謂『克己復禮。』中庸所謂『致中和，尊德性，道學問。』大學所謂『明明德。』書曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』聖人千言萬語，只是教人存天理，滅人欲。……人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見；去了溷水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊著力主定，一面格物，今日格一物，明日格一物，正如游兵攻圍拔守，人欲自銷鑠去。所以程先生說敬字，只是謂我自有一個明底物事在這裏，把個敬字抵敵，常常存個敬在這裏，則人欲自然來不得。夫子曰：『爲仁由己，而由人乎哉！』緊要處正在這裏。」（語類卷十二頁八）

人得於理而後有其性，得於氣而後有其形。性爲天理，卽所謂「道心」也。因人之有氣稟之形而起之情，其「流而至於濫」者，則皆人欲，卽所謂「人心」也。人欲亦稱私欲。就其爲因人之爲具體的人而起之情之流而至於濫者而言，則謂之人欲；就其爲因人之爲個體而起之情之流而至於濫者而言，則謂之私欲。天理爲人欲所蔽，如

寶珠在濁水中。然人欲終不能全蔽天理，卽此知天理爲人欲所蔽之知，卽是天理之未被蔽處。卽此「緊著力主定」，努力用工夫。工夫分兩方面，卽程伊川所謂用敬與致知。只謂我自有一個明底物事，心中常記此點，卽用敬之工夫也。所以須致知者，朱子云：

「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始敎，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。」（大學章句補格物傳）

「格，至也；物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」（大學章句）此朱子格物之說，大爲以後陸王學派所攻擊。陸王一派，以此工夫爲支離。然就朱子之哲學系統整個觀之，則此格物之修養方法，自與其全系統相協和。蓋朱子以天下事物，皆有其理；而吾心中之性，卽天下事物之理之全體。窮天下事物之理，卽窮吾性中之理也。今日窮一性中之理，明日窮一性中之理。多窮一理，卽使吾氣中之性多明一點。窮之旣多，

則有豁然頓悟之一時。至此時則見萬物之理，皆在吾性中。所謂「天下無性外之物。」至此境界，「則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」用此修養方法，果否能達到此目的，乃另一問題。不過就朱子之哲學系統言，朱子固可持此說也。

【註】朱子所說格物，實爲修養方法，其目的在於明吾心之全體大用。卽陸王一派之道學家批評朱子此說，亦視之爲一修養方法而批評之。者以此爲朱子之科學精神，以爲此乃專爲求知識者，則誣朱子矣。

（六）政治哲學

每一事物，皆有其理。國家社會之組織，亦必有其理。本此理以治國家，則國家治；不本此理以治國家，則國家亂。故此理卽所謂治國平天下之道也。此道亦有客觀的潛存，朱子云：

「千五百年之間，……堯，舜，三王，周公，孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。若論道之常存，

却又初非人所能預。只是此個，自是亙古亙今常在不滅之物。雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。」（答陳同甫書，文集卷三十六頁二十二）

又云：

「蓋道未嘗息，而人自息之。所謂非道亡也，幽厲不由也，正謂此耳。」（仝上頁二十七）

治國平天下之道，亙古常存。不過其行與不行，即能實現與否，則視人由之與否。然即人不由之，其道之爲有自若，並不因人之不由而即亡也。實則凡略能在政治上社會上有所作爲成就者，亦無不依此道而行，不過不能知之，不能全行之耳。朱子云：

「常竊以爲亙古亙今，只是一理，順之者成，逆之者敗。固非古之聖賢所能獨然，而後世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。但古之聖賢，從本根上便有惟精惟一功夫，所以能執其中，徹頭徹尾，無不盡善。後來所謂英雄，則未嘗有此工夫，但在利欲場中，頭出頭沒。其資美者，乃能有所暗合，而隨其分數之多少以有所立；然其或中或否，不能盡善，則一而已。來諭所謂三代做得盡，漢唐做得不盡者，正謂此也。然但論其盡與不盡，而不論其所以盡與不盡，却將聖人事業去就利欲場中比並較量，見有彷彿相似，便謂聖人樣子，不過如此。則所謂毫釐之差，千里之繆者，其在此矣。」（仝上頁二十九）

吾人如欲蓋一房子，則必須依建築學上之原理，而此房子方能蓋成。此原理卽人不知之，不用之，固自亘古常存，未嘗一日或亡也。大建築家深明此理，一切遵之而行，則此原理能實現，而此建築家所蓋之房，亦必堅固持久。不只大建築家如此，凡蓋房子之人，苟其房能蓋成，亦未有不依建築學之原理者。不過其人或不知此理，而只與之暗合耳。然此人旣對於此原理無研究，則其所蓋之房，必有不能與建築原理全合者。故其完善之程度，全視其與建築原理相合分數之多少。要之，必不能十分完全也。聖賢之君之治國，與英雄豪傑之君之治國，其不同亦猶此。所以英雄豪傑之君之治國，其最大的成功，亦不過僅有小康之治而已。聖賢之君所行之政治爲王政；英雄豪傑所行之政治爲霸政。

「古之聖賢，從根本上，便有惟精惟一工夫，所以能執其中，徹頭徹尾，無不盡善。」

必有此修養，然後可爲聖賢之君，而其所行之政，始可爲王政。朱子更詳言云：

「所謂『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，堯舜禹相傳之密旨也。夫人自有生而梏於形體之私，則固不能無人心矣。然而心有得於天地之正，則又不能無道心矣。日用之間，二者並行，迭爲勝

負，而一身之是非得失天下之治亂安危，莫不係焉。是以欲其擇之精，而不使人心得以雜乎道心；欲其守之一，而不使天理得以流於人欲。則凡其所行，無一事之不得其中，而於天下國家無所處而不當」（仝上頁二十五）

柏拉圖理想中之哲學王，須先有極深之修養，能超越現象世界至概念世界，直見好之概念。必有此程度，然後可爲人羣之主宰。朱子此所說，亦此意也。吾人性中萬理畢具。若能去其氣稟之拘，則性中萬理明，故「凡其所行，無一事之不得其中」，卽無一事之不合理。故「於天下國家，無所處而不當」也。若英雄豪傑之君，本無此修養，其行事往往出於人欲之私；故其政治上之設施，雖有與天理暗合者，然不合者亦多矣。此其所以只能有小康之治也。

以上所引，皆見朱子答陳同甫書中。陳同甫，名亮。其論政治，以爲三代之王政與漢唐之霸政，無根本上的差異；但三代做得盡，漢唐做得不盡耳。當時所謂永康學派持此說。朱子以爲吾人不當只論其「盡與不盡」，更當論其「所以盡與不盡」。其「所以盡與不盡」，卽王霸之所由分也。

（七）對於佛家之評論

上文謂朱子以佛家與儒家之不同，在於佛家以性爲空，儒家以性爲實。朱子對於佛家之評論，多根據此點。語錄云：

「謙之問今皆以佛之說爲無，老之說爲空。空與無不同如何？曰空是兼有無之名。道家說半截有，半截無。已前都是無，如今眼下都是有，故謂之空。若佛家之說，都是無。已前也是無，如今眼下也是無。色即是空，空即是色。大而萬事萬物，細而百骸九竅，一齊都歸於無。終日吃飯，却道不曾咬著一粒米；終日著衣，却道不曾掛著一條絲。」（語類卷百二十六頁六）

佛家以萬物爲幻有，所謂「色即是空」，即華嚴宗所講理事圓融無礙。然其所謂事，亦係指具體的事物而言。具體的事物生滅無常，就其有此事物而言，可說真如不空；就此事物爲無常而言，其不空仍然是空。故真如中之宛然而有者，仍是幻有也。但若就太極中所具之衆理言，則衆理皆超時空而永存。雖其實際的例有生滅變化，而此衆理則無生滅變化之可言也。若此，則太極真不空矣。朱子評論佛家，注意此點，以爲

吾人之性，卽太極之全體，其中衆理皆具；故無論如何，理世界不能是空；吾人之性，不能是空。朱子云：

「釋氏說空，不是便不是，但空裏面須有道理始得。若只說道我是個空，而不知有個實底道理，卻做甚用。譬如一淵清水，清冷徹底，看來一如無水相似，他便道此淵只是空底，不曾將手去探是冷是溫，不知道有水在裏面。釋氏之見正如此。今學者貴於格物致知，便要見得到底。」（仝上頁九）

理世界爲「冷淸空闊的世界」，「無形體，無方所。」但因此便以之爲空，以之爲無，則不可。故釋氏說空，雖亦有其根據，所謂「不是便不是」；然理旣是有，則不可謂一切皆空也。朱子又云：

「彼（釋氏）見得心空而無理，此（儒家）見得心雖空而萬理咸備也。」（仝上）

又云：

「儒者以理爲不生不滅，釋氏以神識爲不生不滅。」（仝上頁八）

吾人之性，卽太極之全體，其中「萬理咸備」，「不生不滅。」惟其不生不滅，故卽不承認理者，亦不能不依之而行。朱子云：

「天下只是這道理，終是走不得。如佛，老雖是滅人倫，然自是逃不得。如無父子，却拜其師，以其弟子爲子，長者爲師兄，少者爲師弟。但只是護得個假的，聖賢便是存得個眞的。」（同上）

社會之組織，必依其理。佛教徒雖欲離社會，然佛教徒自身之團體，即是一社會，即不能不依社會之理而組織之。可見「天下只是這道理，終是走不得」也。朱子以釋氏不見此性，只以神識爲不生不滅；故釋氏實誤以心爲性。語錄云：

「徐子融有枯槁有性無性之論。先生曰：性只是理，有是物斯有是理。子融錯處，是認心爲性，正與佛氏相似。只是佛氏磨擦得這心極精細，如一塊物事，剝了一重皮，又剝一重皮，至剝到極盡無可剝處，所以磨弄得這心精光，它便認做性。殊不知此性正聖人所謂心。故上蔡云：『佛氏所謂性，正聖人所謂心；佛氏所謂心，正聖人所謂意。』心只是該得這理。佛氏元不曾識得這理，一節便認知覺運動做性。如視聽言貌，聖人則視有視之理，聽有聽之理，言有言之理，動有動之理，思有思之理，如箕子所謂明，聰，從，恭，睿是也。佛氏則只認那能視，能聽，能言，能思，能動底便是性。視明也得，不明也得；聽聰也得，不聰也得；言從也得，不從也得；思睿也得，不睿也得；它都不管。橫來豎來，它都認爲性。它最怕人說道理字，都要除掉了，此正告子生之謂性之說也。」（仝上頁十三）

枯槁之物，雖無知覺，而旣有其物，必有其理，此理卽其性也。知覺屬心，若因枯槁之物無知覺，卽謂其無性，是誤以心爲性也。知覺運動，皆是心之活動，佛家就知覺運動處認性，故其所認實是心也。心亦是實際的有，亦係「形而下」者。若理則只潛存，故爲「形而上」者。故朱子之哲學，非普通所謂之唯心論，而近於現代之新實在論。惜在中國哲學中，邏輯不發達，朱子在此方面，亦未著力。故其所謂理，有本只應爲邏輯的者，而亦與倫理的相混。如視之理，如指視之形式而言，則爲邏輯的；如指視應該明而言，則爲倫理的。朱子將此兩方面合而爲一，以爲一物之所以然之理，亦卽爲其所應該。蓋朱子之興趣，爲倫理的，而非邏輯的。柏拉圖亦有此傾向，特不如朱子爲甚耳。中國哲學，皆多注重此方面也。

第十四章　陸象山，王陽明及明代之心學

(一)陸象山

朱子爲道學中理學一派之最大人物，與朱子同時而在道學中另立心學一派者，爲陸象山。楊簡象山先生行狀云：

「先生姓陸，諱九淵，字子靜。……生有異稟，端重不伐。……丱角時聞人誦伊川語，自覺若傷我者。亦嘗謂人曰：『伊川之言，奚爲與孔子孟子不類？』初讀論語，卽疑有子之言支離。……他日讀古書至宇宙二字，解者曰：『四方上下曰宇，往古來今曰宙。』忽大省曰：『宇宙內事乃已分內事，己分內事乃宇宙內事。』又嘗曰：『宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。（行狀無此語，據年譜增，見全集卷三十六頁五）東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。』」（象山

（全集卷三十三，四部叢刊本，頁四至五）

行狀謂象山撫州金谿人，生於宋高宗紹興九年（西歷一一三九年），卒於宋光宗紹熙三年（西歷一一九二年）。

象山自幼即覺伊川語「若傷我者，」象山之學，雖與伊川不同，而與明道則極相近。明道識仁篇，以爲學者須先識仁，識得此理，以誠敬存之，此外更無他事。象山之說，正與此同。象山云：

「近有議吾者云除了先立乎其大者一句，全無伎倆。吾聞之曰誠然。」（全集卷三十四頁八）

所謂「先立乎其大者，」即先知道即吾心，吾心即道，道外無事，事外無道。如明道所謂學者須先識仁也。象山云：

「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙無非是理。」（全集卷三十四頁三十八）

又云：

「孟子云『盡其心者知其性，知其性則知天矣。』心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百歲復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此。」

（全集卷三十五頁十八）

又云：

「此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道。舍此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干，則是異端，則是利欲。謂之陷溺，謂之舊窠。說卽是邪說，見卽是邪見。」（全集卷十五頁五十五）

又云：

「道遍滿天下，無些小空闕，四端萬善，皆天之所予，不勞人妝點。但是人自有病，與他相隔了。」（仝上頁二十三）

吾人之心，本是宇宙全體。但普通人則常有所蔽。象山云：

「道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義。故仁義者，人之本心也。……愚不肖者，不及焉則蔽於物欲而失其本心。賢者知者過之，則蔽於意見而失其本心。」（與趙監書，全集卷一頁十二）

此象山所謂：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙」也。

吾人爲學，卽所以去此心之蔽，而復其本體。象山云：

「此理在宇宙間，何嘗有所礙。是你自沈埋，自蒙蔽。陰陰地在個陷穽中，更不知所謂高遠底。要決裂破陷穽，窺測破羅網。」（全集卷三十五頁二十八）

只此是學，除此之外更無學。象山云：

「論語中多有無頭柄底說話，如『知及之仁不能守之』之類，不知所及守者何事。如『學而時習之，』不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者及此也，仁之所守者守此也，時習者習此也，說者說此，樂者樂此，如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註脚。」（全集卷三十四頁一）

又云：

「格物者格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣。」（全集卷三十五頁六十）

「學而時習之，」須先知所習何事。欲知所習何事，卽須「先立乎其大者，」必先「知本。」已「知本」則卽於此致力，時習此，守此，樂此，一切工夫皆「如高屋之上建瓴水」矣。

既已先知此心，則只須一任其自然，此心自能應物不窮。象山云：

「收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠闕？當惻隱時，自然惻隱；當羞惡時，自然羞惡；當寬裕溫柔時，自然寬裕溫柔；當發強剛毅時，自然發強剛毅。」（全集卷三十五頁三十二）

又云：

「詩稱文王『不識不知，順帝之則。』康衢之歌堯，亦不過如此。論語之稱舜禹曰：『巍巍乎有天下而不與焉。』人能知與焉之過，無識知之病，則此心炯然，此理坦然，物各付物，『會其有極，歸其有極』矣。『所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉。』」（與趙監第二書，全集卷一頁十二）

此為釋上所引與趙監第一書所說「蔽於意見而失其本心」者。此與明道定性書之意相同。定性書以為苟不「自私而用智」，則吾人之心，即「廓然而大公，物來而順應。」象山此所謂「與焉之過」，即自私也。所謂「識知之病」，即用智也。所謂「此心炯然，此理坦然，物各付物，」如見可喜之物，自然喜之，如見可怒之物，自然怒之，即「廓然而大公，物來而順應」也。

釋氏之病，正在其不能「大公」。象山云：

「某嘗以義利二字判儒釋。又曰公私，其實即義利也。儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與

天地並而爲三極。天有天道，地有地道，人有人道。人而不盡人道，不足與天地並。人有五官，官有其事。於是有是非得失，於是有教有學。其教之所從立者如此，故曰義曰公。釋氏以人生天地間，有生死，有輪迴，有煩惱，以爲甚苦，而求所以免之。……故其言曰：生死事大。……其教之所從立如此，故曰利曰私。惟義惟公故經世；惟利惟私故出世。儒者雖至於無聲無臭無方無體，皆主於經世。釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出世。」（與王順伯書，全集卷二頁一至二）

此以經世出世分別儒釋。經世乃順吾心之自然，而出世則自私用智之結果也。

象山以爲其自己所說之修養方法，亦與朱子不同。象山語錄云：

「因說定夫舊習未易消，若一處消了，百處盡可消。予謂晦庵諸事爲他消不得。先生曰：不可將此相比，他是添。」（全集卷三十五頁二十四）

象山云：

「聖人之言自明白。且如『弟子入則孝，出則弟』，是分明說與你入便孝，出便弟，何須得傳註。學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裏，只是與他減擔，只此便是格物。」（全集卷三十五頁十三）

老子言，「爲學日益，爲道日損。」象山似亦以此點分別朱學與其自己之學。故鵝湖

之會，象山與朱子爭辯。象山賦詩云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。」（全集卷三十四頁四十四）支離，象山謂朱子之學；易簡，象山謂其自己之學也。

(二)楊慈湖

象山學說中之主要見解，楊慈湖更為較詳細的說明。錢時慈湖先生行狀云：

「先生諱簡，字敬仲，姓楊氏。……乾道五年，主富陽簿。……文安公（象山）新第歸來富陽。……夜集雙明閣上，數提本心二字。因從容問曰：『何為本心？』適平旦嘗聽扇訟，公即揚聲答曰：『且彼訟扇者必有一是一非。若見得孰是孰非，即決定謂某甲是，某乙非矣。非本心而何？』先生聞之，忽覺此心澄然。亟問曰：『止如斯耶？』公竦然端厲，復揚聲曰：『更何有也！』先生不暇他語，即揖而歸。拱達旦，質明正北面而拜，終身師事焉。每謂某感陸先生，尤是再答一語，更云云便支離。」（慈湖遺書卷十八，大酉山房刊本，頁二）

行狀謂慈湖慈溪人，以宋理宗寶慶二年（西歷一二二六年）卒，年八十六。慈湖所作象山行狀，亦記在富陽悟本心事云：

「一夕簡發本心之問，先舉是日扇訟是非以答，簡忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心

之無所不通。」（遺書卷五頁九）

慈湖之學，卽就此點，特加發揮。其所作己易云：

「易者，己也；非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化；非他物也。私者裂之；私者自小也。……夫所以爲我者，毋曰血氣形貌而已也。吾性澄然清明而非物；吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰：『在天成象；在地成形』；皆我之所爲也。混融無內外，貫通無異殊；觀一畫其旨昭昭矣。……能識惻隱之眞心於孺子將入井之時，則何思何慮之妙，人人之所自有也；純誠洞白之質，人人之所自有也；廣大無疆之體，人人之所自有也。此心常見於日用飲食之間，造次顚沛之間，而人不自省也。……是心本一也，無二也，無嘗斷而復續也，無嚮也不如是而今如是也，無嚮也如是而今不如是也。晝夜一也，古今一也，少壯不強，而衰老不弱也。……循吾本心以往，則能飛能潛，能疑能惕。……仕止久速，一合其宜，周旋曲折，各當其可。非勤勞而爲之也。吾心中自有如是十百千萬散殊之正義也。禮儀三百，威儀三千，非吾心外物也。故曰：『性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。』言乎其自宜也，非求乎宜者也。」（遺書卷七頁一至十）

宇宙萬物，皆吾心中之物，皆本與我爲一體。孟子所謂「今人乍見孺子將入於井，皆

有怵惕惻隱之心。」此可見孺子本與我爲一體也。能於此識本心則可知吾人一切行爲，但只任本心之自然，自無不得當而合宜。明道所謂「人之患在於自私而用智。」若不「自私用智」則明覺之心，自可顯其用矣。慈湖亦注重此點。其所作絕四記云：

「人心自明；人心自靈。意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子日與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四曰意，曰必曰固，曰我。門弟子有一於此，聖人必止絕之。毋者，止絕之辭。知夫人皆有至明至靈廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明。微生意焉，故蔽之。有必焉，故蔽之。有固焉，故蔽之。有我焉，故蔽之。昏蔽之端，盡由於此。故每每隨其病之所形而止絕之；曰毋如此，毋如此。聖人不能以道與人，能去人之蔽爾。如太虛未始不淸明，有雲氣焉，故蔽之。去其雲氣，則淸明矣。……何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意。意之爲狀，不可勝窮。有利，有害，有是有非，有進，有退。……若此之類，雖窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意。直則爲心，支則爲意。通則爲心，阻則爲意。直心直用，不識不知。變化云爲，豈支豈離。感通無窮，匪思匪爲。孟子明心，孔子毋意。意毋則此心明矣。……何謂必？必亦意之必。必如此，必不如彼。必欲如彼，必不欲如此。大道無方，奚可指定。以爲道在此，則不在彼乎？以爲道在彼，則不在此乎？必信必果，無乃

不可。斷斷必必，自離自失。何謂固？固亦意之固。固守而不通，其道必窮；固守而不化，其道亦下。孔子嘗曰：

「我則異於是，無可無不可。」又曰「吾有知乎哉，無知也。」可不可尚無，而況於固乎？尚無所知，而況於固乎？何謂我？我亦意之我。意生故我立，意不生，我亦不立。自幼而乳曰我乳；長而食曰我食，衣曰我衣，行我行，坐我坐；讀書我讀書，仕宦我仕宦；名聲我名聲，行藝我行藝。牢堅如鐵，不亦如塊，不亦如氣，不亦如虛。不知方意念未作時，洞焉寂焉，無尚不立，何者爲我。」（遺書卷二頁七至九）

「直則爲心，支則爲意。」如孟子所謂：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以納交於孺子之父母也，非要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」乍見孺子將入於井，吾人對此情形之第一反應，卽爲有怵惕惻隱之心。本此心而往救之，則自發心以至於行爲，皆是「直」而爲「心」。若於此時稍一轉念，爲欲納交於孺子之父母而往救之，或欲要譽於鄉黨朋友而往救之，或因其與其父母有仇而特不救之。經此轉念，則卽「曲」而爲「意」矣。任心直往，則「感通無窮。」隨感而應，則其中無「我」之見存，亦自無「必」「固」矣。濂溪云：「無欲則靜虛動直。」明道云：「自私則不能以有爲爲應跡；用智則不能以明覺爲自然。」慈湖此一大段言論，亦

卽發揮此旨。

（三）朱陸異同

一般人之論朱陸異同者多謂朱子偏重道問學象山偏重尊德性此等說法在當時卽已有之。然朱子之學之最終目的，亦在於明吾心之全體大用。此爲一般道學家共同之目的。故謂象山不十分注重道問學可；謂朱子不注重尊德性不可。且此點亦只就二人之爲學或修養之方法上言之。究竟朱陸之不同，是否卽僅在其所講爲學或修養方法之不同；此一極可注意之問題也。

上章謂朱子之學，尙非普通所謂之唯心論，而實近於現在所謂之新實在主義。吾人若注意此點，卽可見朱陸之不同，實非只其爲學或修養方法之不同；二人之哲學，根本上實有差異之處。此差異於二程之哲學中卽已有之。伊川一派之學說，至朱子而得到完全的發展。明道一派之學說，則至象山慈湖而得到相當的發展。若以一二語以表示此二派差異之所在，則可謂朱子一派之學爲理學，而象山一派之學則

心學也。王陽明序象山全集曰：「聖人之學，心學也。」此心學之一名，實可表示出象山一派之所以與朱子不同也。

朱子言性卽理。象山言心卽理。（與李宰第二書，全集卷十二）此一言雖只一字之不同，而實代表二人哲學之重要的差異。蓋朱子以心乃理與氣合而生之具體物，與抽象之理，完全不在同一世界之內。心中之理，卽所謂性；心中雖有理而心非理。故依朱子之系統，實只能言性卽理，不能言心卽理也。象山言心卽理，幷反對朱子所說心性之區別。如語錄云：

「伯敏云：性才心情，如何分別？先生云：如吾友此言又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之蔽。今之學者，讀書只是解字，更不求血脈。且如情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳。……若必欲說時，則在天者爲性，在人者爲心。此蓋隨吾友而言，其實不必如此。」（全集卷三十五頁十八）

依吾人所觀察，則朱子所說性與心之區別，實非「只是解字」。蓋依朱子之觀點，實在上本有與此相當之區別也。象山雖亦以爲可說，「在天爲性，在人爲心。」而又以爲係「隨吾友而言，其實不必如此。」「都只是一般物事，言偶不同耳。」蓋依象山

之觀點，實在上本無與朱子所說心性區別相當之區別，故說心性只是「一般物事」也。朱陸所見之實在不同。蓋朱子所見之實在有二世界，一不在時空，一在時空。而象山所見之實在，則只有一世界，卽在時空者。只有一世界，而此世界卽與心爲一體，所謂「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」（年譜，全集卷三十六頁五）故心學之名，可以專指象山一派之道學。

然此尙有一問題，卽象山所謂之心，是否卽朱子所謂之心。若此問題不能解決，則象山之謂心卽理，不必卽異於朱子之謂性卽理。然細考之，則象山所謂之心，正朱子所謂之心。象山云：

「人非木石，安得無心？心於五官最尊大。洪範曰：『思曰睿，睿作聖。』孟子曰：『心之官則思，思則得之，不思則不得也。』……四端者，卽此心也；天之所以與我者，卽此心也。人皆有是心，心皆具是理，心卽理也。」（與李宰第二書，全集卷十一頁九至十）

朱子以爲「天下無無性之物，」（語類卷四頁二）蓋一物之成，皆禀其理；其所禀之理，卽其性也。故木石亦有性，不過木石無知覺耳。故雖不可謂木石無性，而可謂木石無心。

象山此以爲木石所無之心，正朱子所謂之心也。又依象山所說，心乃能思慮者，朱子亦謂「人之靈處是心不是性。」（參看本篇第十三章第四節）朱子謂「仁是性，惻隱是情，須從心上發出來心統性情者也。」（語類卷五頁十二）蓋以惻隱之情乃「愛之理」（朱子以仁爲愛之理）之具體的表現，乃形而下者，「須從心上發出來。」象山云「四端者，卽此心也。」故其所謂心，正朱子所謂心也。慈湖謂「人心自明，人心自靈。」（絕四記）其所謂心，正朱子所謂心更爲明顯。由此而言，象山一派所謂之心，正朱子所謂之心，而其心卽理之言，實與朱子不同也。

此點乃朱陸哲學根本不同之處，更可從別方面證明之。象山雖亦以爲可說「在天爲性，在人爲心，」而又以心性「都只是一般事物。」蓋象山所說在天之性與在人之心乃在一世界中。故所謂天理人欲之分，象山卽不欲立之。象山云：

「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。……書云『人心惟危；道心惟微。』解者多指人心爲人欲，道心爲天理。此說非是。心一也，人安有二心？」（全集卷三十四頁一）

此以天人不同之說爲非是。然依朱子之系統，實可以天人爲不同也。

周濂溪太極圖說有「無極而太極」之言。朱子以為此言乃形容太極之為無形而有理。象山及其兄梭山以為易繫辭只言太極，不應於太極之上，復加無極。以為「太極圖說與通書不類，疑非周子所為。不然則或是其學未成時所作。不然則或是傳他人之文，後人不辨也。」（與朱元晦書，全集卷二頁九）與朱子往復辯論，成為當時一大爭辯。若依上所說觀之，則象山哲學中只有一在時空之世界，則對於所謂「無形而有理」者，自根本不能承認，亦非特有意與朱子作無為的爭辯也。

又有一點應須解釋者，如象山云：

「自形而上者言之謂之道，自形而下者言之謂之器。天地亦是器，其生覆形載必有理。」（全集卷三十五頁五十七）

若只就此條觀之，則象山之哲學，又與朱子無根本的差異。然象山與朱子辯太極圖說書中云：

「易之大傳曰：『形而上者謂之道。』又曰：『一陰一陽之謂道。』陰陽已是形而上者，況太極乎？」（全集卷二頁十一）

以陰陽爲形而上者，則其所謂形而上者與朱子所謂形而上者，意義不同。程明道伊川兄弟，亦嘗引易繫辭此文而解釋之。明道云「陰陽亦形而下者也，而曰道者，……元來只此是道，要在人默而識之也。」（二程遺書卷十一頁二）伊川云「一陰一陽之謂道。道非陰陽也，所以一陰一陽者，道也。」（二程遺書卷三頁八）此二說之異，正卽朱陸之不同也。蓋若以陰陽爲形而上者，則所謂形而上者亦在時空有具體的活動，與所謂形而下者，固同在一世界中也。

象山哲學中，雖只有一世界，而仍言所謂形上形下。至慈湖則直廢此分別。慈湖云：

「又曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』裂道與器，謂器在道之外耶？自作繫辭者，其蔽猶若是，尚何望後世之學者乎？」（慈湖遺書卷九頁四十五）

蓋所謂形上形下，必依朱子所解釋，方可有顯著的意義。依朱子之系統，器實與道不在一世界中。此陸派所不能承認。如此則誠宜直指繫辭所說形上形下爲非「孔子之言」（慈湖遺書卷七頁六）也。

朱陸哲學此根本的不同，朱子亦略言之。朱子以爲佛氏之言性，「正告子生之謂性之說。」（見上第十三章第八節引）蓋依朱子之系統，心是形而下者，有具體的個體時，方始有之。故朱子以爲以心爲性，「正告子生之謂性之說。」象山死，朱子「率門人往寺中哭之。既罷良久曰『可惜死了告子。』」（語類卷一百二十四頁十二）朱子以佛爲告子，亦以象山爲告子，蓋朱子以爲二者皆以心爲性也。

朱派後學，亦以象山爲告子。如陳北溪（名淳，字安卿，朱子弟子）云：

「佛氏把作用認是性，……不過只認得氣，而不說著那理耳。……今世有一種杜撰等人，愛高談性命。大抵全用浮屠作用是性之意，而文以聖人之言。……其實不過告子生之謂性之說。」（北溪字義卷上，乾隆癸卯刊北溪全集本，頁十二）

若就此點指出陸之近禪，陸誠爲較朱近禪也。

依上述觀之，則朱陸之哲學，實有根本的不同。其能成爲道學中之二對峙的派別，實非無故。不過所謂「心學」，象山慈湖實只開其端。其大成則有待於王陽明。故與朱子對抗之人物，非陸象山楊慈湖，而爲二百五十年後之王陽明。

（四）朱子以後之理學

在此二百五十年之間，朱學甚有勢力。蓋朱子哲學系統，實甚精密偉大。象山在當時雖號爲與朱子對峙者，然陸派之學，對於修養方面，雖有較簡易直截的方法，而其對於宇宙各方面之解釋，則簡略已甚。陸學之系統，實不及朱學之大。故自宋末以後，朱學勢力，逐漸增大。至元修宋史，於儒林傳外，另立道學傳，以紀當時所認爲能繼文王周公孔子孟子之「聖賢不傳之學」（宋史卷四百二十七道學傳序）者。此傳以朱子爲中心，而象山慈湖則僅列於儒林傳。至於明之中葉，朱學繼續盛行。明史儒林傳云：

「宋史判道學儒林爲二，以明伊洛淵源，上承洙泗儒宗統緒，莫正於是。……原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯，學術之分，則自陳獻章王守仁始。宗獻章者，曰江門之學，孤行獨詣，其傳不遠。宗守仁者，曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒徧天下，流傳逾百年，其教大行，其弊滋甚。」（明史卷二百八十二，同文影殿刊本，頁一至二）

(五)陳白沙與湛甘泉

陳獻章，廣東新會之白沙里人，世稱白沙先生。白沙曾從吳與弼受學。吳號康齋，亦為講程朱學者。然白沙所得，則不自康齋。白沙自述云：

「僕才不逮人，年二十七始發憤從吳聘君學。……然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。……於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。……於是渙然自信曰：作聖之功，其在茲乎？有學於僕者，輒教之靜坐。」(復趙提學，白沙子全集卷三頁二十二)

白沙為學之經過如此。蓋其初所學為朱學；其後所自得，則陸學也。

白沙又云：

「此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。色色信他本來，何用爾腳勞手攘。」(與林郡博第六函，全集卷四頁十二)

此即明道所云「識得此理，以誠敬存之，不需用纖毫之力」之意。亦即象山所說「先

立乎其大者」之意也。此雖亦言理，而其所謂理，正如象山所謂理，非朱子所謂理也。此所說理，無一息不運，隨時隨處無不是這個充塞。朱子所謂理，乃形而上者，不能運，亦不能充塞也。此所謂理，實即是白沙所見隱然呈露之吾心之體，如上所引者。觀於白沙弟子湛甘泉所說更可見。

湛若水，號甘泉，廣東增城人，從學於白沙，作心性圖說，其說云：

「心也者，包乎天地萬物之外，而貫夫天地萬物之中者也。中外非二也。天地無內外，心亦無內外，極言之而已。故謂內爲本心，而外天地萬物，以爲心者，小之爲心也甚矣。」（甘泉先生文集卷二十一頁一）

此所謂心，正即白沙所謂理也。

白沙卒於明孝宗弘治十三年（西曆一五零零年），時王陽明已二十餘歲。甘泉卒於明世宗嘉靖三十九年（西曆一五六零年），與陽明時相辯論。陽明之學，雖亦自得，然亦必受此二人之影響也。黃棃洲白沙傳云「有明儒者，不失其矩矱者亦有之，而作聖之功，至先生（白沙）而始明，至文成（陽明）而始大。」（明儒學案卷五）蓋道學中之理學，以朱子爲集大成者；而其中之心學，則以陽明爲集大成者。由二人所代

表之時代言，則吾人可謂宋元為理學最盛時代，明為心學最盛時代。

(六)王陽明

王陽明名守仁，字伯安，浙江餘姚人。生於明憲宗成化八年（西曆一四七二年）。年十八時，「過廣信謁婁一齋諒，語格物之學，先生甚喜，以為聖人必可學而至也。後徧讀考亭遺書，思諸儒謂眾物有表裏精粗，一草一木，皆具至理。因見竹取而格之，沈思不得，遂被疾。」二十七歲時，「乃悔前日用功雖勤，而無所得者，欲速故也。因循序以求之，然物理吾心，終判為二。沈鬱既久，舊疾復作。聞道士談養生之說而悅焉。」三十七歲時，赴謫至貴州龍場驛。「忽中夜大悟格物致知之旨，不覺呼躍而起，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」四十三歲時，「始專以致良知訓學者。」明世宗嘉靖七年（西曆一五二八年）先生卒，年五十七。（年譜，陽明集要卷首，四部叢刊本，頁一至十二）

(1)大學問

陽明講學之主要意思，見於其所作大學問一篇。陽明弟子錢德洪曰：「大學問者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授。……門人有請錄成書者，曰『此須諸君口口相傳，若筆之於書，使人作一文字看過，無益矣。』嘉靖丁亥八月，師起征思田，將發，門人復請，師許之。」（王文成公全書卷二十六，浙江書局刊本，頁九大學問下附註）嘉靖丁亥，即陽明沒之前一年，故此大學問所說，實可謂係陽明之最後的見解也。

王陽明大學問云：

「『大學者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學，何以在於明明德乎？』陽明子曰：『大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故

謂之明德。……是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋，猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外，而有所增益之也。』曰：『然則何以在親民乎？』曰：『明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川神鬼鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。……是之謂盡性。』曰：『然則又烏在其為止於至善乎？』曰：『至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中；是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。……蓋昔之人固有欲明其明德者矣；然惟不知止於至善，而騖其私心於過高，是以失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施，則二氏之流是矣。固有欲親其民者矣；然惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣；是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。』—（全書卷二十六頁二至四）

此亦程明道識仁篇之意，但陽明言之，較為明晰確切。象山云：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」不限隔宇宙者，此所謂大人也；限隔宇宙者，此所謂小人也。然卽小人之心，亦有「一體之仁」之本心。孟子所謂惻隱之心，是非之心等四端，卽此本心之發現，亦卽所謂良知也。卽此而擴充之，實行之，卽是「致良知」也。陽明云：

「人心是天淵，無所不賅。原是一個天，只為私欲障礙，則天之本體失了。……如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。」（傳習錄下，全書卷三頁九）

「明德之本體，卽所謂良知；」故明明德親民，皆是致良知，亦卽是致知。「然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實（此指二氏）之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者事也。」（大學問，全書卷二十六頁八）「心之所發便是意，……意之所在便是物。如意在於事親，卽事親便是一物。……意在於仁民愛物，卽仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物。」（傳習錄上，全書卷一頁九）「格者，正也；正其不正以歸於正也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。」（大學問，全書卷二十六頁八）良知乃「天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不

自知者其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。」（全上頁七）吾人誠能「於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知，而意可誠也已。」（全上頁八）不自欺其良知，卽實行格物，致知，誠意，正心，亦卽實行明明德也。格之既久，一切「私欲障礙」皆除，而明德乃復其天地萬物一體之本然矣。此王陽明所謂「堯舜之正傳」，「孔氏之心印」（全上頁九）也。

(2)知行合一

良知是知；致良知是行。吾人必致良知於行事，而後良知之知，方爲完成。此陽明知行合一之說之主要意思也。傳習錄云：

「愛曰：『如今人儘有知得父當孝兄當弟者，却不能孝不能弟。便是知與行分明是兩件。』先生曰：『此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。……某嘗說知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。』」（全書卷一頁四）

吾人之心之本體，在其不爲私欲所蔽之時，知行只是一事。如人「乍見孺子將入於

井，必有怵惕惻隱之心，」順此心之自然發展，則必奔走往救之。此奔走往救之行，只是惻隱之心之自然發展，非是一事。此所謂「知是行之始；行是知之成」也。此時若有轉念，或因畏難而不往，或因惡其父母而不往，則有知而無行。然此非知行本體如此也。又如人知父當孝，順此知之自然發展，則必實行孝之事。其有不能行孝之事者，則必其心爲私欲所蔽者也。其心爲私欲所蔽，則有良知而不能致之，其良知亦卽不能完成，故云「行是知之成」也。依心理學說，知行本是一事。如人見可畏之物卽奔避，此「知行本體」也。其不奔避者，必有他種心理或生理狀況以阻之，非「知行本體」矣。陽明知行合一之說，在心理學上，實有根據。不過其所謂知，意多指良知，而良知之有無，則心理學不能定也。

（3）朱王異同

陽明朱子晚年定論序云：

「守仁早歲業舉，溺志詞章之習。旣乃稍知從事正學，而苦於衆說之紛撓疲痛，茫無可入。因求諸老釋，欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣。然於孔子之教，間相出入，而措之日用，往往缺漏無歸。依違往返，

且信且疑。其後謫官龍場，居夷處困動心忍性之餘，恍若有悟。體驗探求，再更寒暑。證諸五經四子，沛然若決江河而放諸海也。……獨於朱子之說，有相抵牾，恒疚於心。」（全書卷三頁五十七至五十八）

此陽明自述其學所經之階級。其最後所持之說，自以爲「於朱子之說，有相抵牾。」依上所引大學問，可見陽明之學，徹上徹下，「致良知」三字，實卽可包括之。所以陽明自四十三歲以後，卽專以致良知訓學者。以言簡易直截，誠簡易直截矣。其所說格物致知之義，實與朱子不同。在二家學說，各就其整個觀之，則二家之不同，仍是上所述理學與心學之不同也。

陽明亦間言理氣，如云：

「精一之精以理言，精神之精以氣言。理者氣之條理，氣者理之運用。無條理則不能運用，無運用則亦無以見其所謂條理者矣。」（答陸原靜書，傳習錄中，全書卷二頁三十三至三十四）

若專就此言觀之，則陽明之見解，與朱子並無大異。但陽明自言其自己之學與朱子之學不同之處云：

「朱子所謂格物云者，在卽物而窮其理也。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾

心而求理於事事物物之中，析心於理而爲二矣。……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。」（答顧東橋書，傳習錄中，全書卷二頁八至九）

朱子以爲人人具一太極，物物具一太極。太極卽衆理之全體；故吾人之心，亦「具衆理而應萬事。」故卽物窮理，亦卽窮吾心中之理，窮吾性中之理耳。故謂朱子析心與理爲二，實未盡確當。惟依朱子之系統，則理若不與氣合，則卽無心；心雖無而理自常存。雖事實上無無氣之理，然邏輯上實可有無心之理也。若就此點謂朱子析心與理爲二，固亦未嘗不可。依陽明之系統，則必「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。」依此則無心卽無理矣。故陽明云：

「心卽理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」（傳習錄上，全書卷一頁三）

傳習錄又云：

「又問心卽理之說，『程子云「在物爲理」，如何謂心卽理？』先生曰：『在物爲理，在字上當添一

心字。此心在物則爲理。」（傳習錄下，全書卷三頁四十八）

陽明又云：

「心之體，性也。性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理；無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理；無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？晦庵謂人之所以謂學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理。理雖散在萬事，而實不外乎人之一心。是其一分一合之間，而未免已啓學者心理爲二之弊。」（答顧東橋書，傳習錄中，全書卷二頁五）

依朱子之系統，只能言性卽理，不能言心卽理。依朱子之系統，有孝之理，故有孝親之心；有忠之理，故有忠君之心。不能言有孝親之心，故有孝之理；無孝親之心，卽無孝之理。依朱子之系統，理之離心而獨存，雖無此事實，而却有此可能。依陽明之系統，則在事實上與邏輯上，無心卽無理。此點實理學與心學之根本不同也。陽明哲學中，無形上世界與形下世界之分，故其語錄及著作中，未見此等名詞。

陽明又云：

「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石

為然天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。」（傳習錄下，全書卷三頁二十七）

語錄又云：

「先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰『天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？』先生云『爾未看此花時，此花與爾心同歸於寂。爾來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在爾的心外。』」（仝上）

又云：

「先生曰：『爾看這個天地中間，甚麼是天地的心？』對曰：『嘗聞人是天地的心。』曰：『人又甚麼叫做心？』對曰『只是一個靈明。』『可知充天塞地中間只有這個靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。……天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？』又問：『天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？』曰：『今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物，尚在何處？』」（傳習錄下，全書卷三頁五十二）

上文謂朱子言性卽理；陽明言心卽理。此爲理學與心學不同之處。然尙有一點可疑之處，卽安知陽明所謂之心，非卽朱子所謂之性。如果如此，則本節以上辯論，皆不能成立矣。但觀此處所引三條，則知陽明所謂心，「只是一個靈明。」正卽朱子所謂心也。朱子謂知覺靈明，是心不是性。（參看本篇第十三章第四節）故陽明所謂心，不能是朱子所謂性也。朱子以爲吾人之心，具有太極之全體，故心亦具衆理。然心但具衆理而已，至於具體的事物，則不具於吾人心中也。陽明則以爲天地萬物皆在吾人心中。此種惟心論，朱子實不持之。

（4）對於「二氏」之批評

陽明之學，與朱子不同，卽就其對於釋道二氏之批評上，亦可見之。蓋朱子言性，注重於其包舉萬理，故言儒家以性爲實，佛家以性爲空。陽明言心，注重於其靈昭不昧。吾人有此靈昭不昧之本心，發爲良知，吾人但須順之而行，不可稍有「擬議增損於其間。」苟其有之，則卽是明道所謂「自私用智」矣。釋道二氏之弊，卽在於「自私用智。」王陽明傳習錄云：

「先生嘗言佛氏不著相其實著了相吾儒著相其實不著相請問。曰：「佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫婦累，却逃了夫婦。都是爲個君臣父子夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義；有個夫婦，還他以別。何曾著父子君臣夫婦的相？」」（傳習錄下，全書卷三頁十四）

又云：

「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛家說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛家說無，從出離生死苦海上來；却於本體上加却這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意思在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日月風雷山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用；天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外能作得障礙？」（仝上頁二十五）

佛氏有意於「不著相，」有意於求「無。」有意於不著相，此有意即是著相；有意於求「無，」此有意卽非「無。」惟順良知之自然而「爲，」對於一切俱無所容心於

其間，而不有意計較安排；則有爲正如無爲。以此求「無」，真「無」當下即是矣。

(5)愛之差等

仁者以天地萬物爲一體，而事實上人之生存，有時不能不犧牲他物，以維持之。故叔本華說，人生之自身即是一大矛盾。同情心既爲吾人所同有，而事實上吾人之生活，必犧牲他物，方能維持。即佛家者流，慈悲不食肉，然亦不能不粒食也。以萬物爲一體者，何能出此？陽明對此問題，曾有解釋。傳習錄云：

「問：「大人與物同體，如何大學又說個厚薄？」先生曰：「惟是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足？其道理合如此。禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸，又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親與供祭祀，燕賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如簞食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得。這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄。蓋以仁民愛物，皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。大學所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越，此便謂之義。順這個條理，便謂之禮。知此條理，便謂之智。始終是這條理，便謂之信。」」（傳習錄下，全書卷三頁二十七至二十八）

此卽謂吾人良知，在相當範圍內，亦以自私爲對耳。待物何者宜厚，何者宜薄，吾人之良知自知之。此所謂「至善之發現，……輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中。」（大學問，全書卷二十六頁四）良知知此天然之中，吾人卽依之而行，卽「致良知」，而止於至善矣。

陽明以此爲儒家所說之仁所以與墨家所說兼愛不同處。傳習錄云：

「問：『程子云「仁者以天地萬物爲一體」，何墨氏兼愛反不得謂之仁？』先生曰：『此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得。仁是造化生生不息之理，雖瀰漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦只有個漸，所以生生不息。……譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處。……父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民而愛物，便是發幹生枝生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處。不抽芽便知他無根，便不是生生不息，安得謂之仁？』」（傳習錄上，全書卷一頁三十八至三十九）

蓋儒家所謂之仁，乃所謂惻隱之心之自然發展；非如墨家兼愛，乃以功利主義爲其根據。在所謂惻隱之心之自然發展中，其所及自有先後厚薄之不同。此卽所謂「良

知上自然的條理」也。陽明此段語錄，注重仁乃所謂惻隱之心之自然的發展。

(6)惡之起源

「天下無心外之物」；心「只是一個靈明。」（見上第三目引） 則所謂惡之起源，在陽明哲學中，頗成爲問題。傳習錄云：

「問『先生嘗謂善惡只是一物。善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？』先生曰：『至善者心之本體；本體上才過當些子，便是惡了；不是有個善，卻又有個惡來相對也。故善惡只是一物。』直因聞先生之說，則知程子所謂『善固性也，惡亦不可不謂之性』。又曰：『善惡皆天理；謂之惡者非本惡，但於本性上過與不及之間耳。』其說皆無可疑。」（傳習錄下，全書卷三頁十一）

依此則所謂惡者，乃吾人情欲之發之過當者。若不過當，卽情欲本身亦不是惡。傳習錄云：

「問：『知譬日，欲譬雲；雲雖能蔽日，亦是天之氣合有的；欲亦莫非人心合有否？』先生曰：『喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情；七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所；一隙通明，皆是日光所在。雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處。不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其

自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱爲良知之蔽。然纔有著時，良知亦自會覺，覺卽蔽去，復其體矣。』」（傳習錄下，全書卷三頁三十二）

所謂「不可有所著」者，傳習錄又一條云：

「問有所忿懥一條。先生曰：『忿懥幾件，人心怎能無得？只是不可有耳。凡人忿懥著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懥，便不得其正也。如今於凡忿懥等件，只是個物來順應，不要着一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬬，其不是的，我心亦怒，然雖怒，却此心廓然不曾動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。』」（傳習錄下，全上頁十四）

所以七情不能有所著者，「蓋著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體」矣。壇經謂：「前念著境卽煩惱，後念著境卽菩提。」（參看本篇第九章第二節第二目）有所忿懥，卽念著境也。「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒」（程明道定性書）非「有」喜怒，卽非有意於爲喜怒也。聖人之心如明鏡，「廓然而大公，物來而順應」，當喜者喜之，當怒者怒之，而本體虛明，對於所喜所怒之物，毫無沾滯執著，所以亦不爲其所累也。

以上所說，乃道德的惡。至於物質的惡，則純起於吾人之好惡；一切外物俱本來無善惡之分也。王陽明傳習錄云：

「侃去花間草，因曰：『天地間何善難培，惡難去？』先生曰：『……此等看善惡，皆從軀殼上起念，便會錯。……天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花為善，以草為惡；如欲用草時，復以草為善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。』曰：『然則無善無惡乎？』曰：『無善無惡者理之靜；有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。』曰：『佛氏亦無善無惡，何以異？』曰：『佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣；然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。』曰：『草既非惡，即草不宜去矣。』曰：『如此卻是佛老意見；草若有礙，何妨汝去？』曰：『如此又是作好作惡。』曰：『不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又著一分意思；如此卻是不曾好惡一般。』曰：『去草如何是一循於理，不著意思？』曰：『草有妨礙，理亦宜去，去之而已；偶未即去，亦不累心。若著了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處。』」（傳習錄上，全書卷一頁四十三至四十四）

外物之善惡，乃起於吾人之好惡。以外物為有善惡者，乃自吾人個體之觀點言之；所

謂「皆從軀殼上起念」也。吾人雖應知外物之本無善惡，然亦不必廢吾心之好惡，但應好惡而無所著耳。無所著則「心體無貽累」矣。好惡亦係「人心合有」之情，故吾人對之，亦用「情順萬事而無情」之方法。

(7)動靜合一

所謂「一循於理」者，即一循良知之自然也。王陽明云：

「聖人致知之功至誠無息。其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染；所謂情順萬事而無情者也。『無所住而生其心』，佛氏曾有是言，未為非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆眞，即是生其心處；妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是無所住處。」（答陸原靜書，傳習錄中，全書卷二頁四十六）

「無所住」即「無所著」。「草有妨礙，理亦宜去，去之而已」，「即是生其心處」；「偶未即去，亦不累心」，『即是無所住處』。若能如此，則雖終日「有為」，而心常如「無為」，所謂動靜合一者也。王陽明云：

「心無動靜者也。其靜也者，以言其體也；其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也常

覺，而未嘗無也，故常應。其動也常定，而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。集義故能無祇悔，所謂動亦定，靜亦定者也。心一而已，靜其體也，而復求靜根焉，是撓其體也；動其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心卽動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無窮矣。故循理之謂靜，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私，皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變，皆靜也；濂溪所謂主靜無欲之謂也，是謂集義者也。從欲焉，雖心齋坐忘，亦動也；告子之強制正助之謂也，是外義者也。」（答倫彥式書，全書卷五頁五至六）

動靜合一，乃是真靜，絕對的靜。動亦定，靜亦定，乃是真定，絕對的定。此與程明道定性書所說正同。

如此，則「天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懥，無所意必固我，無所歉餒愧怍。和融瑩徹，充塞流行；動容周旋而中禮，從心所欲而不踰，斯乃所謂真灑落（明儒學案引作樂）矣。」（答舒國用書，全書卷五頁十六）

(8)陽明心學所引起之反動

陽明起而心學大盛。陽明又作朱子晚年定論，以為朱陸實早異晚同。朱子晚年，

自悔其「舊說之非」而自同於象山。此說出，引起朱派後學之辯論，以為朱陸之學，實不相同。羅整菴（名欽順）作困知記云：

「程子言性卽理也，象山言心卽理也。至當歸一，精義無二。此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之。」（困知記卷二，正誼堂全書本，頁六）

所謂心與性之區別，整菴云：

「夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而為一也。」（仝上卷一頁一）

心與性不同，故「心卽理」之言，與「性卽理」之言，亦不同也。整菴批評陽明云：

「傳習錄有云：『吾心之良知卽所謂天理也。』……又有問『仁者以天地萬物為一體』，答曰：『人能存得這一點生意，便是與天地萬物為一體。』又問『所謂生者，卽活動之意否？卽所謂虛靈知覺否？』曰『然。』又曰『性卽人之生意。』此皆以知覺為性之明驗也。」（仝上卷三頁一）

「以知覺為性」，卽以心為理也。整菴云「佛氏之所謂性，覺而已矣。」（仝上卷三頁一）「以知覺為性」，整菴以為卽佛氏之說。

又有陳澧瀾（名建，廣東東莞人）著學蔀通辯，以爲朱陸早同晚異，以駁程篁墩道一編及陽明朱子晚年定論所持朱陸早異晚同之說。澧瀾亦以爲陸派以知覺爲性爲近於禪，云：

「精神靈覺，自老莊禪陸皆以爲至妙之理，而朱子語類乃謂神只是形而下者。文集釋氏論云：『其所指爲識心見性者，實在精神魂魄之聚，而吾儒所謂形而下者耳。』何也？曰以其屬於氣也。精神靈覺，皆氣之妙用也。氣則猶有形迹也。故陸學曰鏡中觀花，曰鑑中萬象，形迹顯矣，影象著矣，其爲形而下也宜矣。」（學蔀通辯卷十，正誼堂全書本，頁七至八）

若就此點，指出陸王之近禪，陸王誠較朱派爲近禪也。清代陸稼書亦就此點指出朱王之不同。（學術辨中，三魚堂集卷二）蓋朱派後學對於理學家之謂性卽理之異於心學家之謂心卽理，已極明瞭。惟對於理學家之哲學之需要二世界，而心學家之哲學則只需要一世界之一點，則未明言。

（七）王龍溪及王心齋

陽明弟子中之更近禪者，普通推王龍溪王心齋。黃梨洲云：

「陽明先生之學有泰州（心齋）龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而爲禪矣。」（明儒學案卷三十二頁一）

王畿字汝中，號龍溪，與陽明同郡同宗，生於明孝宗弘治十一年（西曆一四九八），受業於陽明，卒於明神宗萬曆十一年（西曆一五八三年）。（傳及墓誌，全集附錄）王艮，字汝止，號心齋，泰州之安豐場人，生於明憲宗成化十九年，後從陽明受業，卒於明世宗嘉靖十九年（西曆一五四零年）。（年譜遺集卷三）龍溪有四無之說。蓋陽明每與門人論學，提四句爲教法「無善無惡心之體；有善有惡意之動；知善知惡是良知；爲善去惡是格物。」龍溪以此乃權法，未可執定。以爲「心意知物只是一事，若悟得心是無善無惡之心，意卽是無善無惡之意，知卽是無善無惡之知，物卽是無善無惡之物。」蓋「天命之性粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。」心受感則有自然之應，所謂「神感神應」也。心有「自然之流行，」若任其「自然之流行」而不「著於有，」則心是「無心之心，」意是「無意之意，」

知是「無知之知，」物是「無物之物。」如此，「惡固本無，善亦不可得而有也。」此龍溪四無之說也。（天泉證道記，龍溪全集卷一，明刊本，頁一）

所謂不著於有者，卽是任心自然流行，如陽明所謂：「其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳。姸媸之來，隨物見形而明鏡無留染」者。（見上第六節第七目引）若龍溪僅說至此，陽明自可以承認。所以天泉證道記謂陽明亦以四無之說為一種教法。不過龍溪更進引禪宗之言，以說明其主張。如云：

「夫何思何慮，非不思不慮也。所思所慮，一出於自然，而未嘗有別思別慮，我何容心焉。譬之日月之明，自然往來，而萬物畢照，日月何容心焉。……惠能曰：『不思善，不思惡，卻又不斷百思想。』此上乘之學，不二法門也。」（答南明汪子問，全集卷三頁十五）

又云：

「一念明定，便是緝熙之學。一念者，無念也，卽念而離念也。故君子之學，以無念為宗。」（趨庭謾語，全集卷十五頁三十七）

能如此修養，則可脫離生死輪迴。龍溪云：

「人之有生死輪迴，念與識爲之祟也。念有往來；念者二心之用，或之善，或之惡，往來不常，便是輪迴種子。識有分別；識者發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因。此是古今之通理，亦便是現在之實事。儒者以爲異端之學，諱而不言，亦見其惑也已。夫念根於心，至人無心則念息，自無輪迴。識變爲知；至人無知則識空，自無生死。」（新安斗山書院會語，全集卷七頁二十二）

所謂念息者，卽「無念」，亦卽「卽念而離念」也。至於識與知之區別，龍溪云：

「知無起滅；識有能所。知無方體；識有區別。譬之明鏡之照物，鏡體本虛，妍媸黑白，自往來於虛體之中，無加減也。若妍媸黑白之跡，滯而不化，鏡體反爲所蔽矣。鏡體之虛，無加減，則無生死，所謂良知也。變識爲知，識乃知之用；認識爲知，識乃知之賊。」（金波晤言，全集卷三頁十三）

由上所言，則識卽知之著於有者。若識不著於有，則卽是無知之知，卽識變爲知矣。

以上所述龍溪之修養方法，本與明道定性書及陽明動靜合一之說，大端相同。惟以爲如此乃可免於生死輪迴，則爲明道陽明所不言者。陽明云：「佛家著意於脫離生死，仍於本體上著些子，便不是他虛空本色。」（見上第六節第四目引）此爲宋明道學與佛學之一根本不同之點。龍溪竟混同之，不惟爲近禪，恐亦卽是禪矣。故在龍溪心目

中，儒佛老之學，根本無異。龍溪云：

「三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛。佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂。孰從而辨之？世之儒者不揣其本，類以二氏爲異端，亦未爲通論也。」（三教堂記，全集卷十七頁八）

此等見解，殆將宋明道學之一重要立場，根本取消，而使人復返於魏晉人對於儒佛老之態度矣。

由上觀之，則龍溪誠爲更近禪矣。但謂心齋更近禪，則梨洲所說似與事實不合。心齋後學，如梨洲所舉顏山農等，誠爲近禪。梨洲述山農之學云：

「顏鈞，字山農，吉安人也。……其學以人心妙萬物而不測者也。性爲明珠，原無塵埃，有何覩聞，著何戒懼。平時只是率性而行，純任自然，便謂之道。及時有放逸，然後戒愼恐懼以修之。凡儒先見聞，道理格式，皆足以障道。」（泰州學案序，明儒學案卷三十二頁一）

但此等見解，心齋未嘗言之。心齋對於格物之解釋，世稱爲淮南格物說。其說以爲「格如格式之格，卽後絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方。絜矩則知方之不正，猶矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求。矩正則方正矣，方正則成格矣。」（遺

集卷一，東臺嚴氏鉛印本，頁十六）天下國家皆物也，以己身之矩正天下國家，即格物也。故心齋之學，注意於己身之行爲。其所作王道論，根據周禮，提出實際致太平之辦法，（遺集卷一頁十七）其學不惟不近禪，且若爲以後顏習齋之學作前驅者。蓋陽明之學，有知行合一之教，黃梨洲云：

「先生（陽明）之格物，謂致吾心之良知於事事物物，則事事物物皆得其理。以聖人教人只是一個行，如博學審問愼思明辨，皆是行也。篤行之者，行此數者不已是也。先生致之於事物，致字即是行字，以救空空窮理只在知上討個分曉之非。」（姚江學案序，明儒學案卷十頁二）

若與陽明之學以如此平易的解釋，則與以後顏習齋等所主張相近矣。習齋等所努力者，即是注重行，「以救空空窮理只在知上討個分曉之非」也。

第十五章　清代道學之繼續

(一)漢學與宋學

至於清代，一時之風尚，轉向於所謂漢學。所謂漢學家者，以為宋明道學家所講之經學，乃混有佛老見解者。故欲知孔孟聖賢之道之真意義，則須求之於漢人之經說。阮元云：「兩漢經學，所以當遵行者，為其去聖賢最近，而二氏之說，尚未起也。」（漢學師承記序）講漢人之經學者，以宋明人所講之道學為宋學，以別於其自己所講之漢學。

宋明人所講之理學與心學，在清代俱有繼續的傳述者，即此時代中之所謂宋學家也。但傳述者亦只傳述，俱少顯著的新見解。故講此時代之哲學，須在所謂漢學家中求之。蓋此時代之漢學家，若講及所謂義理之學，其所討論之問題，如理，氣，性，命

等，仍是宋明道學家所提出之問題。其所依據之經典，如論語，孟子，大學，中庸等，仍是宋明道學家所提出之四書也。就此方面言，則所謂漢學家，若講及所謂義理之學，仍是宋明道學家之繼續者。漢學家之貢獻，在於對於宋明道學家之問題，能予以較不同的解答；對於宋明道學家所依經典，能予以較不同的解釋。然卽此較不同的解釋，明末清初之道學家，已略提出。漢學家所講義理之學，乃照此方向，繼續發展者。由此言之，漢學家之義理之學，表面上雖爲反道學，而實則係一部分道學之繼續發展也。

(二)顏李及一部分道學家

在漢學宋學之對峙尙未成立之前，北方卽有所謂顏李之學。顏元，字渾然，號習齋，直隸博野縣人。生於明崇禎八年(西曆一六三五年)，卒於清康熙四十三年(西曆一七〇四年。)李塨字剛主，號恕谷，直隸蠡縣人，習齋之弟子。生於清順治十六年(西曆一六五九年，)卒於雍正十一年(西曆一七三三年。)二人俱反對宋明道學，而主張其自己所以爲眞正孔孟聖賢之道。顏習齋自述其爲學宗旨云：

「自漢晉汎濫於章句，不知章句所以傳聖賢之道，而非聖賢之道也，競尙乎淸談，不知淸談所以闡

聖賢之學，而非聖賢之學也。因之虛浮日盛，而堯舜三事六府之道，周公孔子六德六行六藝之學，所以實位天地實育萬物者，幾不見於乾坤中矣。迨於佛老昌熾，或取天地萬物而盡空之，一歸於寂滅；或取天地萬物而盡無之，一歸於體脫。……趙氏運中，紛紛躋孔子廟庭者，皆修輯註解之士，猶然章句也；皆高坐講論之人，猶然清談也。至於言孝弟忠信如何教，氣稟本有惡，其與老氏以禮義為忠信之薄，佛氏以耳目口鼻為六賊者，相去幾何也。故僕妄論宋儒，謂是集漢晉釋老之大成者則可，謂是堯舜周孔之正派則不可。……某為此懼，著存學一編，申明堯舜周孔三事六府六德六行六藝之道，大旨明道不在詩書章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者。著存性一編，大旨明理氣俱是天道，性形俱是天命，人之性命氣質，雖各有差等，而俱是此善；氣質正性命之作用，而不可謂有惡。其所謂惡者，乃由引蔽習染四字為之祟也。期使人知為絲毫之惡，皆是玷其光瑩之本體；極神聖之善，始自充其固有之形骸。」（上太倉陸桴亭先生書，存學編，卷一，畿輔叢書本，頁十一至十三）

書大禹謨：「水火金木土穀，謂之六府，正德利用厚生，謂之三事。」周禮大司徒「以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德：知，仁，聖，義，忠，和。二曰六行：孝，友，睦，婣，任，恤。三曰六藝：禮，樂，射，御，書，數。」顏李謂古聖賢教人只教人實有此六德，實行此六行，實習此六

藝，實研習兵農等六府之事，以利用厚民之生而已。大學所謂格物，卽謂此也。格如手格猛獸之格，謂「親手習其事。」物卽「物有本末之物也，卽明德親民也，卽意心身家國天下也。然而謂之物者，則以誠正修齊治平皆有其事，而學其事皆有其物，周禮禮樂等皆謂之物是也。」（李塨大學辨業，卷二，畿輔叢書本，頁八）習齋以爲宋儒乃「集漢晉釋老之大成者，」而非「堯舜周孔之正派。」就歷史說，此言本亦合於事實，但因此卽以宋儒之所學爲根本錯誤，則不可耳。

習齋之時，尚無漢學之名，習齋亦非漢學家，然習齋已以此理由反對宋明之道學矣。然當時之道學家中，亦有持與習齋相同之見解者，如習齋此所上書之陸桴亭是也。陸桴亭名世儀，字道威，太倉人，嘗云：

> 「天下無講學之人，世道之衰；天下皆講學之人，亦世道之衰也。三代之世，君君，臣臣，父父，子子，各務躬行，各敦實行，庠序之中，誦詩書，習禮樂而已，未嘗以口舌相角勝也。」（思辨錄，卷一，正誼堂全書本，頁十）

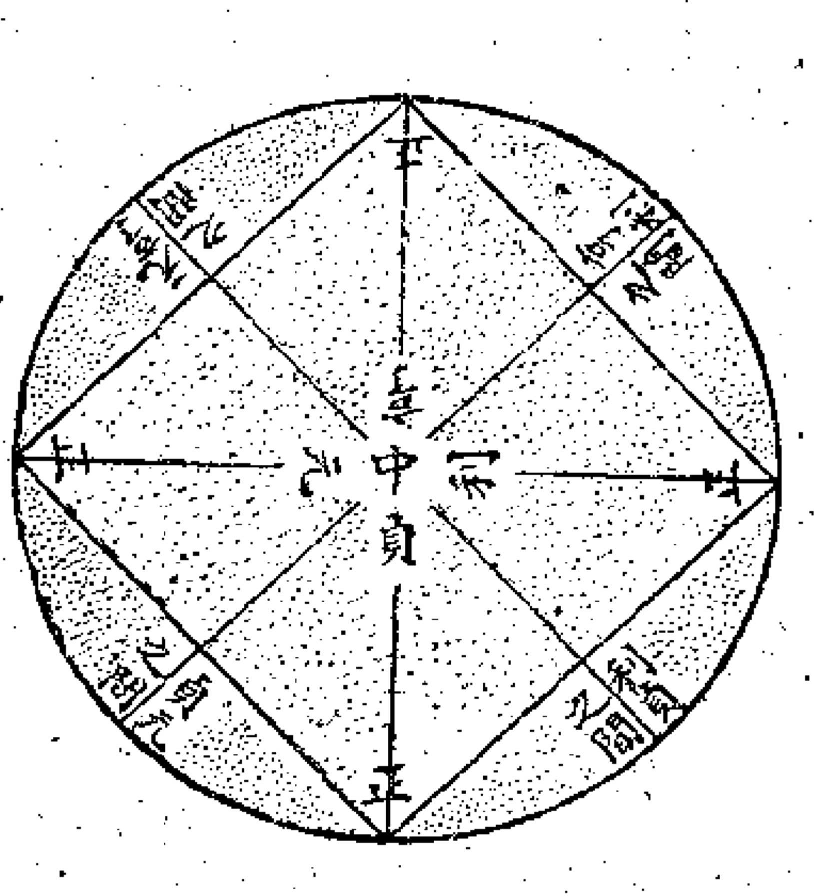
又云：

> 「近人講學，多以晉人淸談，甚害事。孔門無一語不教人就實處做。」（同上）

桴亭所著思辨錄，對於兵農禮樂政制，俱有研究，與習齋同而習齋亦講正心誠意，與桴亭亦同。故習齋之學，雖反道學，然實係一部分道學之繼續發展也。

（1）理，氣

習齋之學，大部分爲關於教育及修養之辯論。其較有哲學興趣者，爲其存性編中對於理，氣，性，形之辯論。存性編中「爲妄見圖凡七，以申明孟子本意。」（存性編卷二頁二）其總圖如下：



習齋釋此圖云：

「大圈，天道統體也。上帝主宰其中，不可以圖也。左，陽也；右，陰也。合之則陰陽無間也。陰陽流行而為四德，元亨利貞也。（自註，「四德先儒分春夏秋冬，論語所謂四時行也。」）橫豎正畫，四德正氣正理之達也。四角斜畫，四德間氣間理之達也。交斜之畫，象交通也。滿面小點，象萬物之化生也。莫不交通，莫不化生也。無非是氣是理也。知理氣融為一片，則知陰陽二氣，天道之良能也。元亨利貞四德，陰陽二氣之良能也。化生萬物，元亨利貞四德之良能也。知天道之二氣，二氣之四德，四德之生萬物，莫非良能，則可以觀此圖矣。」（存性編卷二頁三）

所謂上帝，下文未再提及。習齋之宇宙論中，實不必有此。習齋以陰陽二氣為「天道之良能。」「陰陽流行，而為四德。」此段僅言及四德之交通。實則「二氣四德，順逆交通，錯綜薰蒸，變易感觸，聚散卷舒。」（同上頁六）此「十六者四德之變也。德惟四而其變十六。十六之變，不可勝窮焉。為運不息也。」（同上頁六）二氣四德如此永久變動

周流，互相影響，而萬物於以化生。然所謂「十六之變，不可勝窮」者，乃就其極言之。實則十六變爲三十二類，卽「中邊直屈，方圓衡僻，齊銳離合，遠近違遇，大小厚薄，淸濁强弱，高下長短，疾遲全缺。」（同上頁七）「此三十二類者，又十六變之變也。三十二類之變，又不可勝窮焉。然而不可勝窮者，不外於三十二類也。三十二類，不外於十六變也。十六變不外四德也。四德不外於二氣，二氣不外於天道也。」（同上頁九）

萬物之生，皆稟此二氣四德。惟其所稟有上述三十二類之不同，故物之聰明愚蠢，强弱壽夭，皆視其所稟而異。（同上）然物雖有此不同，而其所稟，則皆「不外於天道」之二氣四德也。習齋云：

「萬物之性，此理之賦也。萬物之氣質，此氣之凝也。正者此理此氣也。間者，亦此理此氣也。高明者，此理此氣也。卑暗者，亦此理此氣也。淸厚者，此理此氣也。濁薄者，亦此理此氣也。……至於人則尤爲萬物之粹，所謂得天地之中以生者也。二氣四德者，未凝結之人也。人者，已凝結之二氣四德也。存之爲仁義禮智，

謂之性者，以在內之元亨利貞名之也。發之爲惻隱羞惡辭讓是非，謂之情者，以及物之元亨利貞言之也。才者，性之爲情者也，是元亨利貞之力也。」（同上頁三至四）

習齋之主要意思，在於以氣爲宇宙之根本。雖亦言理，而以理氣爲「融爲一片。」以此別於理學家。

然此以理氣融爲一片之說，一部分道學家亦已言之。如劉蕺山云：

「盈天地間，一氣也。氣卽理也。天得之以爲天，地得之以爲地，人物得之以爲人物，一也。」（劉子全書卷十一頁三）

又云：

「或曰：虛生氣。夫虛卽氣也，何生之有？吾遡之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有。及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而卽有卽無，是爲太虛，又表而尊之曰太極。」（同上）

此以氣之屈爲無；氣屈則伸，故卽自無而之有。以氣之伸爲有，氣伸則屈，故卽自有而之無。此卽用橫渠之說矣。

劉蕺山名宗周，字念台，浙江山陰人，明亡，於清世祖順治二年（西曆一六四五年）不食死，（年譜，劉子全書卷四十，頁四十九）其弟子黃梨洲，（名宗羲，字太沖，浙江餘姚人，卒於清聖祖康熙三十四年，卽西曆一六九五年。全祖望梨洲先生神道碑，鮚埼亭集卷十一，四部叢刊本，頁十一）對於理氣之見解，亦與此同。梨洲云：

「夫大化之流行，只有一氣，充周無間，時而爲和，謂之春，和生而溫，謂之夏，溫降而涼，謂之秋，涼升而寒，謂之冬，寒降而復爲和，循環無端，所謂生生之爲易也。聖人卽從升降之不失其序者，名之謂理。」（與友人論學書，南雷文案卷三，四部叢刊本，頁六）

此以氣爲較根本者，亦與蕺山同。蓋理學與心學之差別之一，卽理學需要二世界，心學只需要一世界。或可謂理學爲二元論的，心學爲一元論的。陽明出而心學盛，卽一元論的哲學盛。然陽明對於理氣，未多討論。若亦持一元論的見解，而又欲爲理學家之理氣問題，作一相當的解決，則理氣「融爲一片」之說，正其選也。

與梨洲同時，有王船山。（名夫之，字而農，號薑齋，湖南衡陽人，生於明神宗萬曆四十七年，卽西曆一六一九年，卒於清聖祖康熙三十二年，卽西曆一六九三年）

船山學無師承；而對於理氣之見解，亦與蕺山

有相同處。船山云：

「天地間只理與氣；氣載理而以秩序乎氣。」（讀四書大全卷三，船山遺書本，頁三十二）

理爲氣之秩序；氣爲較根本的。船山云：

「蓋言心，言性，言天，言理，俱必在氣上說。若無氣處，則俱無也。張子云『由氣化有道之名』，而朱子釋之曰：『一陰一陽之謂道，氣之化也。』……程子言天，理也，既以理言天，則是亦以天爲理矣。以天爲理，而天固非離乎氣而得名者也。則理卽氣之理，而後天爲理之義始成。」（讀四書大全，同上卷十頁五十八）

天與陰陽等之關係，船山云：

「析着便叫作陰陽五行，有二殊又有五位；合着便叫作天。猶合手足耳目心思卽是人，不成耳目手足心思之外，更有用手足耳目者。則豈陰陽五行之外，別有用陰陽五行者乎？」（同上卷二頁十）

所謂天卽陰陽五行之總名；天之理，卽氣之理也。關於形上，形下，道，器之分，船山亦詳論之。船山云：

「天下惟器而已矣。道者，器之道；器者，不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？……無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐

之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，……道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。……上下皆名也，非有涯量之可別者也。形而上者非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。無形之上，亙古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。」（周易外傳卷五，船山遺書本，頁四十五）

此所說關於道器之見解，與朱子之見解，正相反對。自其關於理氣之見解推之，船山固可如此說也。然船山固自命為道學家，其以氣為一切根本之說，取之橫渠。故船山自銘其墓云：「抱劉越石之孤忠，而命無從致；希張橫渠之正學，而力不能企。幸全歸於茲邱，固銜恤而永世。」（船山先生傳，船山遺書內）船山學無師承，而其見解則與蕺山梨洲習齋等有相合。則可見當時對於理氣之問題，俱傾向於此一方面之解決也。

（2）性，形

以此形上學為根本，習齋乃據以指出朱子設氣質之性與義理之性之分之非。「萬物之性，此理之賦也。萬物之氣質，此氣之凝也。」若專就此二語言之，則習齋之說，與朱子無異。惟下文云：「清厚者，此理此氣也」云云，蓋以理氣「融為一片，」故

可如此說。若在朱子，則只氣可以淸厚言，而理不可以淸厚言。蓋理爲永存不變者，不能有或淸或厚之分也。習齋以理氣「融爲一片」，故以爲義理之性，卽氣質之性，不可以氣質爲惡之起源。上所引一段下文云：

「謂情有惡，是謂已發之元亨利貞，非未發之元亨利貞也。謂才有惡，是謂蓄者元亨利貞，能作者非元亨利貞也。謂氣質有惡，是元亨利貞之理，謂之天道，元亨利貞之氣，不謂之天道也。噫，天下有無理之氣乎？有無氣之理乎？有二氣四德外之理氣乎？」（同上頁四）

蓋宇宙只有一源，吾人只有一性。習齋又舉例明之云：

「蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？譬之目矣。眶皰睛，氣質也。其中光明，能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶皰睛乃視邪色乎？余爲光明之理固是天命，眶皰睛皆是天命。更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性。只宜言天命人以目之性。光明能視，卽目之性善。其視之也，則情之善。其視之詳略遠近，則才之強弱。皆不可以惡言。……惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣。」（存性編卷一頁一）

目之眶皰睛形也。其中光明能見物者，性也。有此形則有此性，有此性則有此形，所謂「性形俱是天命」也。習齋存性編之主要意思，卽爲駁朱子以氣質之性爲惡之起源之說，其理如上引。

習齋以惡之起源，歸於「引蔽習染」。習齋云：

「其惡者引蔽習染也。惟如孔子求仁，孟子存心養性，則明吾性之善，而耳目口鼻皆奉令而盡職。……當視卽視，當聽卽聽，不當卽否。使氣質皆如其天則之正，一切邪色淫聲自不得引蔽，又何習於惡，染於惡之足患乎？……六行乃吾性設施，六藝乃吾性材具，九容乃吾性發現，九德乃吾性成就，制禮作樂，燮理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張。萬物咸若，地平天成，太和宇宙，乃吾性結果。故謂變化氣質，爲養性之效則可，如德潤身，睟面盎背，施於四體之類是也。謂變化氣質之惡以復性則不可，以其問罪於兵而責染於絲也。」（同上卷一頁二）

習齋之意，本欲在人性論方面，打破理學家所說天命之性與氣質之性，或性與氣質之分。然細按其說，則此二者之分，依然存在。如云「當視卽視，當聽卽聽，不當卽否。使氣質皆如其天則之正，一切邪色淫聲，自不得引蔽。」所謂「天則之正」，正理學家

所謂理，所謂性。惟此「天則之正」非卽氣質，故「氣質皆如其天則之正」之言，乃可成立。惟此「天則之正」非卽氣質，故「當視卽視，當聽卽聽，不當則否」之言，乃有意義。氣質能爲邪色淫聲所引，而「天則之正」則定不能。此理學家所以以氣質解釋惡之起源也。至「六行乃吾性設施」以下一段，與朱子心具衆理之說，又幾乎無以別。不過習齋以爲此卽吾人固有形骸之功用。所謂「極神聖之善，始自充其固有之形骸」也。

習齋此主張，劉蕺山等本亦主張之。蕺山云：

「理卽氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。知此則知道心卽人心之本心，義理之性卽氣質之本性。」

（劉子全書卷十一頁五）

又云：

「心只有人心，而道心者人之所以爲心也。性只有氣質之性，而義理之性者，氣質之所以爲性也。」

（同上卷十三頁三十一）

又云：

「昔人解人心道心，道心為主，而人心每聽命焉。如此說是一身有二心矣。離却人心，別無道心。如知寒思衣，知饑思食，此心之動體也。當衣而衣，當食而食，此心之靜體也。然當衣當食，審於義理，卽與思衣思食一時並到，不是說思衣思食了，又要起個當衣而衣當食而食的念頭。」（同上頁三十七）

上文對於習齋之批評，對於蕺山仍可應用。蓋「人心之本心」及「人之所以為心」非卽人心，而「氣質之本性」及「氣質之所以為性」，非卽氣質也。故雖以為只有一心，而必又於其中分為動體靜體。梨洲對於此問題，亦有類似的見解。梨洲云：

「其在人而為惻隱羞惡恭敬是非之心，同此一氣之流行也。聖人亦卽從此秩而不變者名之為性。故理是有形之性，（自注：「見之於事。」）性是無形之理。先儒『性卽理也』之言，眞千聖之血脈也。而要皆一氣為之。」（與友人論學書，南雷文案卷三頁六）

此雖亦許「性卽理」之言為千聖之血脈，而又謂「要皆一氣為之」，則仍以氣為主體也。

船山對此問題，亦有其見解。船山云：

「程子創說個氣質之性，殊覺崚嶒。……初學不悟，遂疑人有兩性在。今不得已而為顯之。所謂氣質

之性者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍著有生理在內。形質之內，則氣充之，而盈天地間，人身以內，人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理行乎氣之中，而爲氣主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性也。故當其未函時，則且是天地之理氣，蓋未有人者是也。（自注：「未有人，非混沌之謂。只如趙甲以甲子生，當癸亥歲未有趙甲，則趙甲一分理氣，便屬之天。」）乃其既有質以居氣，而氣必有理，自人言之，則一人之生，一人之性；而其爲天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有，是氣質中之性，依一本然之性也。」（讀四書大全卷七，船山遺書本，頁十六）

此以氣質之性爲氣質中之性，實卽氣質中之理。然氣質中之理，卽朱子所謂義理之性也。船山此段下文云：

「夫氣之在天，或有失其和者，當人之始生而與爲建立。（自註：「所以爲質者，亦氣爲之。」）於是而因氣之失，以成質之不正。」（同上頁十六）

朱子所謂氣質之性，正就此方面言也。

綜合上所引述觀之，則在習齋諸人之系統中，理學家所說之理，仍自有其地位，不過諸人之意以爲理不在氣外，性不在氣質外。此點李恕谷更明之。恕谷云：

「在天在人通行者，名之曰道。理字則聖經甚少。中庸『文理』，與孟子『條理』，同言道秩然有條，猶玉有脈理，地有分理也。易曰：『窮理盡性，以至於命』，理見於事，性具於心，命出於天，亦條理之義也。」（論語傳註問，四存學會鉛印本，頁三）

又曰：

「夫事有條理曰理，卽在事中。今曰理在事上，是理別爲一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰：『有物有則。』離事物何所爲理乎？」（同上頁二十六）

此所謂理，與理學家所說之理無大異。其異者卽恕谷以爲理學家以爲「理在事上」，而其自己則以爲「理在事中」。此點亦爲以後戴東原所提出以駁斥理學家者。就此方面思想之發展言，顏，李，東原，實爲蕺山，梨洲，船山等之繼續也。

（三）戴東原

戴震，字東原，安徽休寧人，生於淸世宗雍正元年（西歷一七二三年），卒於淸高宗乾隆四十二年（西歷一七七七年）。其著作講「義理之學」者，有原善，孟子

字義疏證。其孟子字義疏證序曰：

「孟子辯楊墨。後人習聞楊墨老莊佛之言，且以其言汨亂孟子之言，是又後乎孟子者之不可已也。」（胡適之先生校本，戴東原的哲學，附錄頁三十七）

東原又曰：

「宋已前，孔孟自孔孟，老釋自老釋。談老釋者，高妙其言，不依附孔孟。宋已來，孔孟之書，盡失其解，儒者雜襲老釋之言以解之。」（答彭進士允初書，戴東原集卷八，四部叢刊本，頁十三）

東原以為宋明道學家之學，皆「雜襲老釋之言」，以解經者。自以闢道學家之學為己任，如孟子以闢楊墨為己任然。

（1）道理，

顏李以為理學家以為「理在事上」；東原亦以為如此。並以為此乃雜襲老莊釋氏之言。東原云：

「在老莊釋氏就一身分言之，有形體，有神識，而以神識為本。推而上之，以神為有天地之本，遂求諸無形無迹者為實有，而視有形有迹為幻。在宋儒，以形氣神識同為己之私，而理得於天。推而上之，於理氣

截然分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹爲粗。益就彼之言而轉之，因視氣曰空氣，視心曰性之郛郭，是彼別形神爲二本，而宅於空氣宅於郛郭者爲天地之神與人之神。此別理氣爲二本，而宅於空氣，宅於郛郭者，爲天地之理與人之理。」（孟子字義疏證卷中，頁七十八）

「此別理氣爲二本」下，東原自註云：「朱子云：『天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之氣也，生物之具也。』」此理學家所謂氣上有理之說也。爲駁此說，東原以爲陰陽五行即是道。東原云：

「道猶行也，氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：『一陰一陽之謂道。』洪範五行：『一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。』行亦道之通稱。舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也。舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。」（孟子字義疏證卷中，頁七十三）

下文續云「陰陽五行，道之實體也。」以陰陽五行之實體爲道之實體；道即是氣而非超時空之抽象的理也。此與習齋之以二氣四德爲天道之意正同。不過此不用四德而用五行，蓋四德猶有「理」之意味也。至於所謂形而上形而下之分，東原云：

「氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……形謂已成形質。形而上猶曰

形以前；形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變；道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也。其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。」（同上）

陰陽五行之氣爲道。人物咸「稟受」此氣，而始有其形質；此所謂氣化也。但此氣之本身，則無形質。惟其無形質，故爲形而上之道。若有形質者，卽爲形而下之器。此五行之氣，非卽吾人所見之有形質的水火木金土。蓋吾人所見之有形質的物，既有形質，皆形而下之器也。

舉人物之生成，皆歸之於「氣化」，則似可不須理學家所說之理矣。然此氣之「化」，乃亂雜無章，抑依一定秩序條理？東原以爲陰陽五行之流行，乃是有條理的。東原云：

「天地之化不已者，道也。一陰一陽，其生生乎？其生生而條理乎？……生生，仁也。未有生生而不條理者。條理之秩然，禮至著也。條理之截然，義至著也。」（讀易繫辭論性，戴東原集卷八頁九）

又曰：

「天地，人物，事爲，不聞無可言之理者也。詩曰：『有物有則』是也。物者，指其實體實事之名；則者，稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然，而歸於必然，天地，人物，事爲之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事爲之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。易稱『先天而天弗違，後天而奉天時。』天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？……夫如是，是爲得理，是謂心之所同然。……尊是理而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。……舉凡天地，人物，事爲，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰天地人物事爲之理，而轉其語曰理無不在，視之如有物焉，將使學者皓首茫然求其物不得。」（孟子字義疏證卷上，頁六十至六十一）

天地，人物，事爲，皆有其理。天地，人物，事爲，乃實體實事，是自然。其理乃其所應該，是必然。必然是「必然不可易」，「可推諸天下萬世而準。」天及鬼神，皆不能違者。東原云：「惟條理是以生生。條理苟失，則生生之道絕。」（孟子字義疏證卷下，頁一一八）由此言之，東原亦認爲有客觀的理，非自然界之實體實事，而卻爲實體實事所遵依者。其與理學家者不同之點，在名詞方面，卽理學家名此爲道，東原不名此爲道；在見解方面，卽東原以爲理學家以爲理在氣上或氣先，而其自己則以爲理在氣中。正如李恕谷之

以爲理學家以爲理在事上，而其自己則以爲理在事中也。名詞上的爭論，無關重要。在見解方面，理學家以爲理在氣先，乃依邏輯言之；事實上「無無理之氣，亦無無氣之理，」則理，事實上亦在氣中。不過理學家可謂爲有以理在氣先之說而已。東原又以爲理學家「尊是理而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。」天地陰陽之理，非即天地陰陽，理學家正如此說，但不能因天地陰陽之理，非即天地陰陽，所以亦非即天地陰陽之理也。理學家謂理無不在，正因天地，人物，事爲皆有理耳。東原亦云「一物有其條理，一行有其至當。」（原善卷下，胡校本頁二十三）若認天地人物事爲皆有理，則理無不在，何不可說耶？理學家未嘗以理爲如一物；理學家以理爲形上，正明其非物耳。東原此諸語，雖可嘗議。然若就東原所以爲此諸語之本意觀之，關於理氣問題，東原與理學家異者，實只在於東原以爲理學家以爲理在氣上或氣先，而其自己則以爲理在氣中。用西洋哲學中之術語言之，則東原以爲理學家以爲理乃超世界之上（Transcendent），而其自己則以爲理在世界之中（Immanent）。此戴山，梨洲，船山，顏李，東原，一致的見解也。

（2）性，才

此外另有一點確爲東原與理學家不同者，卽理學家以爲人人有一太極；人心中之太極卽吾人之性也；太極旣爲衆理之全體，故吾人之性，亦具衆理；而東原則反對此說。東原云：

「大戴禮記曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』言分於陰陽五行，以有人物，而人物各限於所分，以成其性。陰陽五行，道之實體也。血氣心知，性之實體也。有實體，故可分。惟分也，故不齊。」（孟子字義疏證卷中，頁七十三）

以「血氣心知」爲「性之實體，」亦卽習齋所說「性形俱是天命」之意也。東原又云：

「性者，分於陰陽五行，以爲血氣心知，品物區以別焉。舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本。故易曰：『成之者性也。』氣化生人生物以後，各以類滋生久矣。然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。……一言乎分，則其限之於始，有偏全厚薄淸濁昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類爲之區別。」（同上頁八十）

東原以類爲常存，其類中之個體，則氣化所生，若細推之，則仍可至於共相不變之說，不過東原不覺之耳。東原以爲每一類之物，其所禀之氣，偏全厚薄昏明，皆大致相同。惟此類與彼類則不同，所謂「品物區以別焉」，故牛之性不能與人之性比，人之性不能與犬之性比也。

東原又立性與才之分云：

「氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其爲人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也。舍才質安覩所謂性哉？……如桃杏之性，全於核中之白，形色臭味，無一弗具，而無可見，及萌芽甲坼，根幹枝葉，桃與杏各殊。由是爲華爲實，形色臭味，無不區以別者，雖性則然，皆據才見之耳。」（孟子字義疏證卷下，頁一〇二至一〇三）

由斯而言，則性爲潛能，才爲現實，潛能不可見，必待其現爲現實，方可知之。此性是具體的，與理學家所說之性不同。

【註】東原此意，與黎洲同時同學之陳乾初已言之。陳乾初名確，浙江海寧人，劉蕺山弟子。黎洲稱其「於先師之學，十得四五」。（陳乾初先生墓誌銘，南雷文案卷八頁十三） 其論性善云：「『盡其心

者，知其性也」之一言，是孟子道性善本旨。蓋人性無不善，於擴充盡才後見之也。如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美耶？……是故樹藝熟而後嘉穀之性全；農勤異穫，而曰麰麥之性有美惡，必不然矣。涵養熟而後君子之性全；敬肆殊功，而曰生民之性有善惡，必不然矣」。（同上）陳乾初此意，黎洲初不以爲然。黎洲初駁此說云：「夫性之爲善，合下如是，到底如是，擴充盡才，而非有所增也，即不加擴充盡才，而非有所減也。」（與陳乾初論學書，南雷文案卷三頁十二）黎洲此言，正朱子所謂性如混水中明珠之意。黎洲後又言「心無本體，工夫所至即本體」（明儒學案序）或亦改從陳乾初之說。（此點錢賓四先生說）

就人而言，其血氣心知之性中所具之能有三，即情，欲，知。東原云：

「人生而後有欲，有情，有知，三者血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏。發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒。辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生。喜怒哀惡之情，感而接於物。美醜是非之知，極而通於天地鬼神。……惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。」（孟子字義疏證卷下，頁一〇五）

人惟有知，故可知天地萬物之理。東原云：

「氣化流行，生生不息，仁也。由其有生生，有自爲之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣。觀於條

理之截然不可亂，可以知義矣。」（同上頁一一八）

人有知能知理，故可由自然而知必然。東原云：

「耳能辨天下之聲；目能辨天下之色；鼻能辨天下之臭；口能辨天下之味；心能辨天下之義理。……物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正。其自然則協天地之順，其必然則協天地之常。莫非自然也，物之自然，不足語於此。孟子道性善，察乎人之材質所自然有節之謂善也。」（讀孟子論性，戴東原集卷八頁十一至十二）

人之所以異於物者，卽物但是自然，而人則因有知而能知必然也。人依其知而行，卽是行諸道德。東原云：

「理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。……人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡。於其知羞惡，則擴而充之，義無不盡。於其知恭敬辭讓，則擴而充之，禮無不盡。於其知是非，則擴而充之，智無不盡。仁義禮智，懿德之目也。孟子言今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。然所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外，如有物焉，藏於心也。己知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱

之心推之羞惡辭讓是非亦然。」（孟子字義疏證卷中，頁八十六）

又云：

「惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後能遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。」（孟子字義疏證卷下，頁一〇五）

由是人之有一切道德，皆由於人之有知。知識即道德之說，東原可謂持之。人有知而物無之，故人能知理，知必然，而遵行之，能知同類有同於己之情欲，而推己及人。此人性之所以爲善也。

及乎知之極致，則吾人之行爲，皆完全合乎必然。至此則可謂係吾人性中所具之能之完全的發展。東原云：

「善，其必然也；性，其自然也。歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致。天地人物之道，於是乎盡。」（孟子字義疏證卷下，頁一一一）

又曰：

「荀子知禮義爲聖人之教而不知禮義亦出於性；知禮義爲明其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。」（孟子字義疏證卷中，頁九十二）

必然爲自然之極致，卽自然之完全發展也。自然之完全發展，爲天地之至盛。東原云：

「是故人也者，天地至盛之徵也，惟聖人然後盡其盛。」（原善中，頁十三）

就上所述，可見東原與理學家不同之處。蓋東原雖亦以爲有客觀的理，但不以此理爲同時在吾人之性中。吾人之性卽是血氣心知，卽是宋儒所謂氣質之性。此氣質之性中，雖無萬事萬物之理，而因其有知，却能知之。所以人能本自然而上合於必然。「宋儒以理爲有物焉，得於天而具於心」（孟子字義疏證卷上，頁六十二）之說，顏李欲駁倒之，而未能十分成功。東原則實能另立說以替代之，卽本節所述是也。惟東原仍未能把住此點，盡量發揮，詳下。

（3）求理之方法

客觀的理，吾人有知可以知之。以知求理之方法，東原亦有論及。東原云：

「理者，情之不爽失者也，未有情不得而理得者也。……以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之

分理也自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。……問以情絜情而無爽失於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？曰在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。」（孟子字義疏證卷上，頁四十一至四十三）

此就人事方面，指出求理之方法。即「以情絜情」是也。「以情絜情」，即孔子所謂忠恕之道，大學所謂絜矩之道。人之情欲之發，有一定的界限，過此界限，即妨害別人。此一定的界限，即「自然之分理，」過此爲過情，不及此爲不及情。無過情無不及情，即爲得理。

至於別方面事物之理，則「必就事物剖析至微，而後理得。」（孟子字義疏證卷下，頁一二八）不過剖析事物，如何始爲至微？即在事物之理，如何始爲得之？東原云

「心之所同然，始謂之理，謂之義。則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。……分之各有其不易之則，名曰理，如斯而宜，名曰義。」（孟子字義疏證卷上，頁四十四）

理是客觀的，不變的。吾人剖析事物，而求其理，求得之後，則觀其是否曰（吾一人以爲

然，或只少數人以爲然。如只吾一人以爲然，或只少數人以爲然，則此只是吾一人或少數人之意見，非理也。若天下萬世皆曰不可易，是則所求得者，必爲客觀的不變的理矣。

東原立理與意見之分。理是客觀的，公的；意見是主觀的，私的。東原以爲宋儒以爲理具於心，故往往以意見爲理。東原云：

「宋儒亦知就事物求理也，特因先入於釋氏，轉其所指爲神識者以指理，故視理如有物焉，不徒曰事物之理，而曰理散在事物。事物之理，必就事物剖析至微，而後理得；理散在事物，於是冥心求理，謂一本萬殊；謂放之則彌六合，卷之則退藏於密，實從釋氏所云『徧見俱該法界，收攝在一微塵』者，比類得之。……徒以理爲如有物焉，則不以爲一理而不可；而事必有理，隨事不同，故又言心具衆理，應萬事；心具之而出之，非意見固無可以當此者耳。」（孟子字義疏證卷下，頁一二八至一二九）

此批評宋儒，甚中其弊。蓋宋儒皆受佛學之影響，理學家雖以爲萬物莫不有理，而同時以爲萬理皆具於心中。至於心學家，更以爲心卽理，故其所說之理，雖不必皆非理，然其只是主觀的意見之可能，則甚大也。

（4）惡之起源

人之情，欲，知，皆有失。東原云：

「欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也。不偏則其情必和易而平恕也。不蔽則其知乃所謂聰明聖智也。」（孟子字義疏證卷下，頁一〇五）

情欲知之失爲道德的惡之起源，就中以私與蔽爲尤可注意。東原云：

「人之不盡其材，患二，曰私，曰蔽。……去私莫如強恕，解蔽莫如學。」（原書下，頁二十二）

因己之欲，推而及人之欲，是之謂強恕。若只知己之有欲，不知人之有欲，因縱欲以害人，是之謂私，欲之失也。知之知其對象，如光之照物。光有所蔽，則不能全照；知有所蔽，則其知物，亦必有差謬。（孟子字義疏證卷上，頁四十八）知識即道德，若知有所蔽，則有惡起矣。

宋儒立天理人欲之分。東原極不以爲然。東原云：

「問宋以來之言理也，其說爲不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。故辨乎理欲之界，以爲君子小人，於此焉分。今以情之不爽失爲理，是理者存乎欲者也。然則無欲非歟？曰：孟子言養生莫善於寡欲，明

乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實生於欲遂其生之心。使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。然則謂不出於正則出於邪，不出於邪則出於正，可也。謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，不可也。」（孟子字義疏證卷上，頁五十四）

此等辯論，如有結果，須先明宋儒所謂人欲，是何所指。飲食男女之欲，宋儒並不以爲惡，特飲食男女之欲之不「正」者，換言之，卽欲之失者，宋儒始以爲惡耳。朱子謂欲爲水流之至於濫者；其不濫者，不名曰欲也。故宋儒所以爲惡之欲，名爲人欲，名爲私欲；正明其爲欲之邪者耳。如「欲遂其生，至於戕賊他人而不顧」之欲，東原所謂私者，正宋儒所謂欲也。東原所立邪正之分，細察之與宋儒理欲之分，仍無顯著的區別。蓋所謂正邪，最後仍須以理，或東原所謂之必然，爲分別之標準也。

【註】東原此意，陳乾初又已言之。乾初云：「周子無欲之教，不禪而禪，吾儒只言寡欲耳。人心本無所謂天理，天理從人欲中見，人欲恰好處，卽天理也。向無人欲，則亦無天理矣。」（黃梨洲與陳乾初書，南雷文案卷三頁十二）梨洲駁之云：「老兄此言，從先師『道心卽人心之本心，義理之性卽氣質之本性』，離氣質無

所謂性」而來。然以之言氣質言人心則可；以之言人欲則不可。氣質人心是渾然流行之體，公共之物也。人欲是落在方所，一人之私也。」（同上）蓋所謂人欲照定義即是私的，是不「恰好」者，故總是惡也。

(5)東原與荀子

「知之失爲蔽；」「解蔽莫如學。」此二語完全荀子之意。荀子注重學，東原亦極注重學。東原云：

「人之血氣心知，本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也，即爲我之血氣，非復所飲食之物矣。心知之資於學問，其自得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也。以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也。故曰：雖愚必明。」（孟子字義疏證卷上，頁五十二）

又云：

「形體始乎幼小，終乎長大。德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非復其初。德性資於學問，進而聖智，非復其初明矣。」（同上頁六十四至六十五）

蓋東原以爲吾人之心，不具衆理。其中只有荀子所謂「可知之質，可能之具。」故須因學以知衆理而實行之。至於知識既盛，道德既全，吾人之自然，皆合乎必然，有完全

之發展。此最後之成就，並非復其初。道德之成就爲非復其初，正荀子之說也。（參看第一篇第十二章第五節）

不過東原與荀子不同者，荀子之宇宙論中，無客觀的理。禮義道德，皆人僞以爲人之生活之工具者。東原則以爲有客觀的理，禮義道德，皆此客觀的理之實現。此東原所受於理學家之影響也。荀子所說之心，實只有知，情，欲，三者。其所謂知只知利害而不知善惡，後因經驗見善能致利，惡能致害，因亦遂知善之爲善，惡之爲惡。東原雖亦明言吾人之心，只有知情欲三者，而按其所說，則似心除有知外，又能直覺的覺善之爲善，惡之爲惡。東原云：

「味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辨之而悅之。其悅者，必其尤美者也。理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之。其悅者，必其至是者也」（孟子字義疏證卷上，頁四十七）

又云：

「孟子曰：『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口』，非喻言也。凡人行一事，有當於禮義，其心氣必暢然自得；悖於禮義，其心氣必沮喪自失。以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。」（孟子字義

（疏證卷上，頁五十一）

吾心不但能知禮義，並能「悅」禮義；吾人行事，如合於禮義則心即覺暢快，否則即覺沮喪。是吾人之心，實兼有吾人普通所謂之知及心學家所謂良知矣。東原又云：

「荀子之重學也，無於內而取於外。孟子之重學也，有於內而資於外。夫資於飲食，能爲身之血氣營養者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地，非二也。故所資雖在外，無化爲血氣以益其內。未有內無本受之氣與外相得而徒資焉者也。問學之於德性亦然。」（孟子字義疏證卷中，頁九十二至九十三）

若以此言推之，則吾人所以能知衆理，豈非亦以吾人先有衆理於內歟？豈非吾人之性，與天地之理，非二歟？東原又云：

「人之材得天地之全能，通天地之全德。」（原善中，頁十五）

此非正理學家之說歟？

由上所述，吾人可見東原之學，實有與宋儒不同之處；但東原未能以此點爲中心，盡力發揮，因以不能成一自圓其說之系統。此東原之學，所以不能與朱子陽明等匹敵也。

顏李及東原，皆反宋學，而其所攻擊辯論者，多及理學家，而鮮及心學家。在顏李及東原或以爲心學之近禪，乃不可掩之事實；理學則「彌近理而大亂眞」，故須闢之。就吾人觀之，則顏李及東原對於理，氣，及性，形之見解，乃與蕺山梨洲，有相同處。蕺山梨洲爲心學之繼續。蓋顏李東原在此方面之主張，與心學較相近也。

第十六章　清代之今文經學

(一)清末之立教改制運動

清人所講之義理之學，其大與道學不同者，當始自清代之今文經學家。西漢今文經學家之經學，自爲古文經學家之經學所壓倒後，歷唐宋明各代，均未能再引起人之注意。清代之學者，本以整理古書爲其主要工作。唐宋明各代所注意之古書，至清之中葉，已爲一般學者所已經整理。此後學者，遂有一部轉注意於西漢盛行而唐宋明學者所未注意之書。於是以春秋公羊傳爲中心之今文經學家之經學，在清代中葉以後，遂又逐漸復興。此派經學家，若講及義理之學，其所討論之問題，與道學家所討論者亦不同。

此派經學之復興與當時又一方面之潮流，亦正相適應。此派經學家所以能有

新問題者，亦受此新潮流之影響。蓋自清之中葉以降，中國漸感覺西洋人之壓迫。西洋人勢力之前驅，以耶教傳教師爲代表，其後繼以軍事政治經濟各方面之壓力。此各面之壓力，在當時中國人之心中，引起各種問題。其中較根本者，即（一）西洋人有教，何以中國無之？豈中國爲無教之國乎？（二）中國廣土衆民，而在各方面皆受西洋之壓迫，豈非因中國本身，有須改善之處歟？當時有思想之人，爲答此問題，即在思想方面，有新運動。此運動之主要目的，即爲自立宗教，自改善政治，以圖「自强」。簡言之，即爲立教與改制。然其時經學之舊瓶，仍未打破，人之一切意見，仍須於經學中表出之。（參看本篇第一章）而西漢盛行之今文經學家之經學，最合此需要。蓋在今文經學家之經學中，孔子之地位，由師而進爲王，由王而進爲神。在緯書中，孔子之地位，固已爲宗教之教主矣。故講今文經學，則孔子自成爲教主；而孔子之教，自成爲宗教。今文經學家又有孔子改制，立三世之政治制度，爲萬世制法之義。講今文經學，則可將其時人理想中之政治，託於孔子之說，以爲改革其時現行政治上社會上各種制度之標準。康有爲曰：

「天既哀大地生人之多艱，黑帝乃降精而爲救民患，爲神明，爲聖王，爲當世作師，爲萬民作保，爲大地教主。生於亂世，乃據亂而立三世之法，而垂精太平。乃因其所生之國，而立三世之義，而注意於大地遠近大小若一之大一統。」（孔子改制考序，不忍第一册）

當時需要一如此之孔子，而如此之孔子，惟今文經學中有之。中國哲學史中之經學時代，以今文經學家之經學始，亦以今文經學家之經學終。蓋人處於新環境時，最易有荒誕奇幻之思想，而今文家之經學中，有陰陽家學說之分子，其荒誕奇幻，最適宜於處新環境之人之用。周末至秦漢，由列國而統一，爲一新環境。近世各國交通，昔之所視爲統一者，今不過爲列國之一國，亦一新環境也。

(二)康有爲

(1)孔子立教改制

上述立教改制之運動，康有爲可爲其中一重要主持者。康有爲，字廣廈，號長素，廣東南海縣人。生於淸咸豐八年（西歷一八五八年），於戊戌年佐淸德宗變法，不

成。卒於民國十六年（西曆一九二七年）。（張伯楨南海康先生傳，滄海叢書本）

康有爲之經學一方面攻擊古文經學家之經典，以爲皆劉歆所僞；一方面主張孔子改制之說，以爲今文經學家之經典，皆孔子所作。康有爲作新學僞經考，以爲劉歆爲王莽之臣，其所僞之經，實爲新朝一代之學。康有爲云：

「歆既飾經佐篡，身爲新臣，則經爲新學名義之正，復何辭焉？後世漢宋互爭，門戶水火。自此視之，凡後世所指目爲漢學者，皆賈馬許鄭之學，乃新學非漢學也。卽宋人所尊述之經，乃多僞經，非孔子之經也。」（新學僞經考卷一，萬木草堂叢書本，頁二）

如此則自東漢以降，歷晉唐宋明之經學，所講皆非孔子之經。惟西漢今文學家之經學，所講乃孔子之經，所傳乃孔子之微言大義。康有爲以爲孔子以前，「茫昧無稽。」春秋戰國之際，諸子並起創教，而孔子所創之教，尤爲特出，故遂爲以後所宗奉。康有爲云：

「凡物積粗而後精生焉；積賤而後貴生焉；積愚而後智生焉。積土石而草木生；積蟲介而禽獸生；人爲萬物之靈，其生尤後者也。洪水者，大地所共也。人類之生，皆在洪水之後，故大地民衆，皆萌於夏禹之

時。積人積智二千年，而事理咸備，於是才智之尤秀傑者，蜂出挺立，不可遏靡。各因其受天之質，生人之遇，樹論說，聚徒衆，改制立度，思易天下。惟其質毗於陰陽，故其說亦多偏蔽，各明一義，如耳目口鼻不能相通。然皆堅苦獨行之力，精深奧瑋之論，毅然自行其志，思立教以範圍天下者也。……積諸子之盛，其尤神聖者，衆人歸之，集大一統，遂範萬世。論衡稱孔子爲諸子之卓，豈不然哉？天下咸歸依孔子，大道遂合。故自漢以後無諸子」（孔子改制考卷一，萬木草堂叢書本，頁一至二）

孔子所立之教，其中重要之義，康有爲以爲爲三統三世之說。康有爲云：

「浩乎孔子之道，蕩蕩則天，其運無乎不在。……始誤於荀學之拘陋，中亂於劉歆之僞謬，末割於朱子之偏安。於是素王之大道，闇而不明，鬱而不發。……予……所以考求孔子之道者，既博而且敬矣。始循宋人之途轍，炯炯乎自以爲得之矣；既悟孔子不如是之拘且隘也。繼遵漢人之門徑，紛紛乎自以爲踐之矣；既悟其不如是之碎且亂也。苟止於是乎，孔子其聖而不神矣。……既乃去古學之僞，而求之今文學。凡齊魯韓之詩，歐陽大小夏侯之書，孟焦京之易，大小戴之禮，公羊穀梁之春秋，而得易之陰陽之變，春秋三世之義。曰：孔子之道大，雖不可盡見，而庶幾窺其藩焉。惜其彌深太漫，不得數言而賅大道之要也。乃盡舍傳說，而求之經文。讀至禮運，乃浩然而嘆曰：孔子三世之變，大道之眞，在是矣。……是書也，孔氏之微言眞傳，

萬國之無上寶典而天下羣生之起死神方哉。」（禮運注序，不忍第五冊）

康有爲以爲「孔子之道，有三世，有三統，有五德之運，仁義智信，各應時而行運。仁運者，大同之道。禮運者，小康之道。」（禮運注，不忍第六冊）康有爲以爲禮運所謂「大道」卽「人理至公，太平世大同之道也」禮運所謂「三代之英」卽「升平世小康之道也。」（同上）以爲公羊春秋所謂三世之義，卽此所說。（參看本篇第二章第十二節）康有爲又以爲論語中亦言三世之義。云：

「人道進化，皆有定位。自族制而爲部落，而成國家，由國家而成大統。由獨人而漸立酋長，由酋長而漸正君臣，由君臣而漸爲立憲，由立憲而漸爲共和。由獨人而漸爲夫婦，由夫婦而漸定父子，由父子而兼錫爾類，由錫類而漸爲大同，於是復爲獨人。蓋自據亂進爲升平，升平進爲太平，進化有漸，因革有由，驗之萬國，莫不同風。觀嬰兒可以知壯夫及老人，觀萌芽可以知合抱至參天，觀夏殷周三統之損益，亦可推百世之變革矣。孔子之爲春秋，張爲三世：據亂世則內其國而外諸夏；升平世則內諸夏，外夷狄。太平世則遠近大小若一。蓋推進化之理而爲之。孔子生當據亂之世，今者大地既通，歐美大變，蓋進至升平之世矣。異日大地大小遠近如一，國土既盡，種類不分，風化齊同，則如一而太平矣。孔子已預知之。」（論語注卷二，萬

木草堂叢書本，頁十）

論語云，「子曰『殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。』」康有為以為此亦明三統三世之義，如上所引。

中庸云：「王天下有三重焉，其寡過矣乎？」康有為以為「重複也」，「三重者，三世之統也。」（中庸注，演孔叢書館印本，頁三十六）。又云：

「孔子之制，皆為實事。如建子為正月，白統尚白，則朝服首服皆白，今歐美各國從之。建丑則俄羅斯回教行之。明堂之制，三十六牖，七十二戶，屋制高嚴員侈，或橢員衡方，或上員下方，則歐美宮室從之。衣長後衽，則歐洲各國禮服從之。日分或日半，或雞鳴，或平明，秦西以日午為日分，亦三重之頻推也。……人情蔽於所習，安於一統一世之制，見他制即驚疑之，此所以多過也。若知孔子三重之義，庶幾不至悲憂眩視乎？」（同上頁三十七至三十八）

康有為發揮三統三世之說，蓋欲以之包羅當時人之新知識，當時之新事實，所謂以舊瓶裝新酒也。康有為亦欲以此為其政治上變法維新之根據。康有為云：

「孔子之法，務在因時。當草昧亂世，教化未至，而行太平之制，必生大害。當升平世而仍守據亂，亦生

大害也。譬之今當升平之時，應發自主自立之義，公議立憲之事。若不改法，則大亂生。」（同上頁三十六）

至升平之時，必行升平世之制。康有爲對於當時之政治主張，自以爲即係孔子升平世之制。

(2)大同書

孔子雖有三世之說，而對太平世大同之義，則言之甚略。康有爲云：

「孔子發明據亂小康之制多，而太平大同之制少。蓋委曲隨時，出於撥亂也。孔子之時，世尙幼稚。如養嬰兒者，不能遽待以成人，而驟離於襁褓。據亂之制，孔子之不得已也。然太平之法，大同之道，固預爲燦陳，但生非其時，有志未逮耳。進化之理，有一定之軌道，不能超度，既至其時，自當變通。故三世之法，三統之道，各異，苦衷可見。但在救時，孔子知三千年後，必有聖人復作，發揮大同之新教者。然必不能外升平太平之軌，則亦不疑夫撥亂小康之誤也。」（中庸注頁三十九）

論語言「其或繼周者，雖百世可知也。」「三十年爲一世，百世則三千也。」（同上頁三十九）故言「孔子預知三千年後，必有聖人復作，發揮大同之新教者。」康有爲蓋以此聖人自居，作大同書，「以發揮大同之新教」。

康有爲之大同書第一章，首論「人有不忍之心。」康有爲云：

「夫浩浩元氣，造起天地。天者一物之魂質也。人者亦一物之魂質也。雖形有大小，而其分浩氣於太元，挹涓滴於大海，無以異也。孔子曰：『地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生。』神者，有知之電也。光電能無所不傳，神氣能無所不感。神鬼神帝，生天生地。全神分神，惟元惟人。微乎妙哉，其神之有觸哉！無物無電，無物無神。夫神者知氣也，魂知也，精爽也，靈明也，明德也；數者異名而同實。有覺知則有吸攝，磁石猶然，何況於人？不忍者，吸攝之力也。故仁智同藏，而智爲先；仁智同用，而仁爲貴矣。」（大同書甲部，長興書局鉛印本，頁六）

此實卽程明道王陽明「仁者以天地萬物爲一體」之說，而以當時人所聞西洋物理學中之新說附之。生呑活剝，自不能免，要亦當時應有之事也。人皆有不忍之心，此心卽大同之教之所以可能也。

人有覺知，故有苦樂。康有爲云：

「夫生物之有知者，腦筋含靈。其與物非物之觸遇也，卽有宜有不宜，有適有不適。其於腦筋適且宜者，則神魂爲之樂。其於腦筋不適不宜者，則神魂爲之苦。況於人乎，腦筋尤靈，神魂尤清明，其物非物之感

入於身者尤緊夥，精微急捷，而適不適尤著明焉。適宜者受之，不適宜者拒之。故夫人道只有宜不宜。不宜者，苦也；宜之又宜者，樂也。故夫人道者，依人以爲道。依人之道，苦樂而已。爲人謀者，去苦以求樂而已，無他道矣。」（同上頁九）

又云：

「故普天下有生之徒，皆以求樂免苦而已，無他道矣。其有迂其塗，假其道，曲折以赴，行苦而不厭者，亦以求樂而已。雖人之性有不同乎，而可斷斷言之曰，人道無求苦去樂者也。立法創教，令人有樂而無苦，善之善者也。能令人樂多苦少，善而未盡善者也。令人苦多樂少，不善者也。」（同上頁十一）

持此標準以爲衡，則「大同太平之道」爲至善之法與教。康有爲云：

「徧觀世法，舍大同之道而欲救生人之苦，求其大樂，殆無由也。大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也。雖有善道，無以加此矣。」（同上頁十三）

所以「神明聖王」之孔子，「立三統三世之法，據亂之後，易以升平太平；小康之後，進以大同」（同上頁十三）也。

康有爲以爲「人道之苦，無量數不可思議。」「粗舉其易見之大者，」則有：

「人生之苦七：一投胎，二夭折，三廢疾，四蠻野，五邊地，六奴婢，七婦女。天災之苦八：一水旱饑荒，二疫癘，三火焚，四水災，五火山，六屋壞，七船沈，八蝗虫。人道之苦五：一鰥寡，二孤獨，三疾病無醫，四貧窮，五卑賤，人治之苦七：一刑獄，二苛稅，三兵役，四階級，五壓制，六有國，七有家。人情之苦六：一愚蠢，二讎怨，三勞苦，四愛戀，五牽累，六願欲。人所尊羨之苦五：一富人，二貴者，三老壽，四帝王，五神聖仙佛。」（同上頁十三至十七）

欲免此諸苦，當知此諸苦之源。康有為云：

「凡此云云，皆人道之苦，而羽毛鱗介之苦狀，不及論也。然一覽生哀，總諸苦之根源，皆因九界而已。九界者何？一曰國界，分疆土部落也；二曰級界，分貴賤淸濁也；三曰種界，分黃白棕黑也；四曰形界，分男女也；三曰家界，分父子夫婦之親也；六曰業界，分農工商之產也；七曰亂界，有不平，不通，不同，不公之法也；八曰類界，有人與鳥獸虫魚之別也；九曰苦界，以苦生苦，傳種無窮無盡，不可思議。」（同上頁八十二至八十三）

若知「諸苦之根源，皆因九界，」則去此九界，即可去苦。康有為云：

「何以救苦，知病即藥。□□其界，解其纏縛。超然飛度，摩天戾淵。雖浩然自在，悠然至樂。太平大同，長生永覺。吾救苦之道，即在□□九界而已。第一曰去國界，合大地也；第二曰去級界，平人民族也；第三曰去種界，同人類也；第四曰□形界，□□立也；第五曰□家界，為天民也；第六曰去產界，公生業也；第七曰去亂

界，治太平也；第八曰去類界，愛衆生也；第九曰去苦界，至極樂也。」（同上頁八十三至八十四）

極樂界爲太平世矣；然太平世特人治之極規耳，人之上尙有天。康有爲中庸注云：

「子思蓋著六經垂教三重立法，皆區區從權立法之末事，非孔子神明之意。尙有諸天，元元無蓋，無方，無色，無香，無音，無塵，別有天造之世，不可思議，不可言說者。此神聖所游，而欲與羣生同化於天天，此乃孔子之至道也。天造不可言思之世，此必子思所聞之微言，而微發之於篇終，以接混茫。」（頁四十六）

中庸末句引詩云：「上天之載，無聲無臭，至矣。」康有爲以爲此卽說「天造之世」。蓋人治極規之上之另一更高境界也。

（三）譚嗣同

參與康有爲立教變法之運動，而其思想亦足自立者，有譚嗣同。譚嗣同，字復生，湖南瀏陽縣人。參與當時立教變法之運動。戊戌政變被害，年三十三。譚嗣同在經學方面，雖不及康有爲之煊赫有建樹；而在思想方面，則所著仁學發揮大同之義，較康有爲爲精密。譚嗣同云：

「凡爲仁學者，於佛書當通華嚴及心宗相宗之書，於西書當通新約及算學格致社會學之書，於中國書當通易春秋公羊傳論語禮記孟子莊子墨子史記及陶淵明，周茂叔，張橫渠，陸子靜，王陽明，王船山，黃梨洲之書。」（仁學，鉛印本，頁二）

譚嗣同之思想，蓋雜取諸方面而糅合之。其中雖不免有不能融貫之處，然要不失爲其時思想界之一最高代表也。

（1）仁與「以太」

譚嗣同之講仁，亦卽發揮程明道王陽明「仁者以天地萬物爲一體」之說，而以所聞西洋科學，卽當時所謂格致之學中之新說附入之。譚嗣同云：

「徧法界，虛空界，衆生界，有至大至精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而充滿之一物焉。目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰以太。其顯於用也，孔謂之仁，謂之元，謂之性。墨謂之兼愛。佛謂之性海，謂之慈悲。耶謂之靈魂，謂之愛人如己，視敵如友。格致家謂之愛力吸力。咸是物也。法界由是生，虛空由是立，衆生由是出。」（仁學頁三）

以太卽物理學中所謂 ether 之音譯。譚嗣同以之爲「原質之原質，」（詳下）又爲

一個體的物之所以能聚爲一個體，一團體的物之所以能聚爲一團體之原因，亦卽此物之所以能通於彼物之原因。譚嗣同云：

「以太之用之至靈而可徵者，於人身爲腦。……於虛空則爲電，而電不止寄於虛空，蓋無物不彌綸貫徹。腦其一端，電之有形質者也。腦爲有形質之電，是電必爲無形質之腦。人知腦氣筋通五官百骸爲一身，卽當知電氣通天地萬物人我爲一身也。」（同上）

孔所謂仁，亦卽以太之用。譚嗣同云：

「仁不仁之辨，於其通與塞。通塞之本，惟其仁不仁。通者如電線四達，無遠弗屆，異域如一身也。故易首言元，卽繼言亨。元，仁也；亨，通也。苟仁，自無不通，亦惟通而仁之量乃可完。由是自利利他，而永以貞固。」（仁學頁四）

此言卽程明道所說「醫書言手足痿痹爲不仁，此言最善名狀」一段之意。（參看本篇第十二章第二節第七目）易言「乾元亨利貞」，譚嗣同亦以以太之用釋之。

(2)有無與生滅

譚嗣同又以爲一切物皆爲化學中之原質所聚合而成，故一切物皆無自性。譚

嗣同云：

「彼動植之異性，爲自性爾乎？抑質點之位置與分劑有不同耳。質點不出乎七十三種之原質。某原質與某原質化合，則成一某物之性。析而與他原質化合，或增某原質，減某原質，則又成一某物之性。卽同數原質化合，而多寡主佐之少殊，又別成一某物之性。紛紜蕃變，不可紀極。……然而原質則初無增損於故也。」（仁學頁十）

原質之質爲以太。譚嗣同云：

「然原質猶有七十三之異；至於原質之原，則一以太而已矣。一故不生不滅。不生故不得言有，不滅故不得言無。」（同上）

依此言之，則以太又爲萬物之質因（如亞力士多德所說質因），而非只如上所說矣。以太不生不滅，譚嗣同云：

「不生不滅有徵乎？曰，彌望皆是也。如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合。用其已然而固然者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已。豈能竟消磨一原質，與別創造一原質哉？」（同上）

以太不生不滅，原質不增不損，故宇宙間但有變易，而無存亡。譚嗣同云：

「有無者聚散也，非生滅也。……王船山之說易，謂一卦有十二爻，半隱半見，故大易不言有無，隱見而已。」（仁學頁十一）

張橫渠正蒙參兩篇「氣聚則離明得施而有形」一段，正此意。（參看第十二章第一節第一目）

譚嗣同蓋本張橫渠之說，而以當時所聞化學中之新說說明之。

以太雖不生不滅，而有「微生滅」。個體的物，無時不在變易之中，亦即無時不在生滅之中。此個體之生滅，即以太之「微生滅」也。譚嗣同云：

「求之過去，生滅無始；求之未來，生滅無終；求之現在，生滅息息。……莊曰：『藏舟於壑，自謂已固，有大力者夜半負之而走。』吾謂將並壑而負之走也。又曰：『鴻鵠已翔於萬仞，而羅者猶視乎藪澤。』吾謂並藪澤亦一已翔者也。……孔在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』晝夜即川之理，川即晝夜之形。……非一非二，非斷非常。旋生旋滅，即滅即生。生與滅相授之際，微之又微，至於無可微；密之又密，至於無可密。夫是以融化為一，而成乎不生不滅。成乎不生不滅，而所以成之微生滅，固不容掩焉矣。」（仁學頁十四至十五）

萬物無時不在變易生滅之中，亦卽萬物無時不在日新之中。譚嗣同曰：

「反乎逝而觀，則名之曰日新。孔曰：『革去故，鼎取新。』又曰：『日新之爲盛德。』夫善至於日新而止矣；夫惡亦至於不日新而止矣。……德之宜新也，世容知之。獨何以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法，何哉？」（仁學頁十八）

此譚嗣同所與當時變法運動之哲學的根據也。

(3)大同之治

譚嗣同既亦注重「仁者以天地萬物爲一體」之義，故在政治方面，亦講康有爲所謂「大同之教」。譚嗣同云：

「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下。』治者，有國之義也。在宥者，無國之義也。曰在宥，蓋自由之轉音，旨哉言乎！人人能自由，是必爲無國之民。無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出，且雖有天下，若無天下矣。君臣廢，則貴賤平；公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人。視其家，逆旅也。視其人，同胞也。父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其友恭，夫婦忘其倡隨。若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉。」（仁學頁四十九）

此義譚嗣同以為易春秋中已言之。譚嗣同云：

「吾言地球之變，非吾之言，而易之言也。易冒天下之道，故至賾而不可惡。吾嘗聞□□之論乾卦矣，於春秋三世之義有合也。易兼三才而兩之，故有兩三世，內卦逆而外卦順。『初九，潛龍勿用。』太平世也，元統也。無教主，亦無君主。於時為洪荒太古，氓之蚩蚩，互為酋長已耳。於人為初生。勿用者，無所可用者也。『九二，見龍在田，利見大人。』升平世也，天統也。時則漸有教主君主矣，然去民尚未遠也，故曰在田。於時為三皇五帝，於人為童穉。『九三，君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。』據亂世也，君統也。君主始橫肆，教主乃不得不出而劑其平，故詞多憂慮。於時為三代，於人為冠婚。此內卦之逆三世也。『九四，或躍在淵，无咎。』據亂世也，君統也。上不在天，下不在田。或者，試詞也。知其不可為而為之者，孔子也。於時則自孔子之時至於今日皆是也，於人則為壯年以往。『九五，飛龍在天，利見大人。』升平世也，天統也。地球羣教，將同奉一教主；地球羣國，將同奉一君主。於時為大一統，於人為知天命。『上九，亢龍有悔。』太平世也，元統也，合地球而一教主，一君主，勢又孤矣。孤故亢，亢故悔。悔則人人可有教主之德，而教主廢；人人可有君主之權，而君主廢。於時偏地為民主，於人為功夫純熟，可謂從心所欲不踰矩矣。此外卦之順三世也。然而猶有迹象也。至於『用九，見羣龍無首，吉。天德不可為首也。』又曰：『天下治也。』則一切衆生，普遍成佛。不惟無教

主，乃至無教。不惟無君主，乃至無民主。不惟渾一地球，乃至無地球。不惟統天，乃至無天。夫然後至矣，盡矣，蔑以加矣。」（仁學頁五十一）

此所引或即康有爲之說。即或不然，而要之「用九見羣龍無首吉」之最高境界，當即康有爲所謂「不可思議，不可言說」之「神聖所游」之境界也。

（4）論教主

譚嗣同又自設難者曰：「孔子陳義高矣，既已不能行，而滔滔然爲空言，復何益乎？」譚自答曰：

「吾貴知，不貴行也。知者，靈魂之事也。行者，體魄之事也。孔子曰：『知之爲知之，不知爲不知，是知也。』知亦知，不知亦知，是行有限而知無限，行有窮而知無窮也。……教也者，求知之方也。故凡教主教徒，皆以空言垂世，而不克及身行之，且爲後世詬詈戮辱而不顧也。耶殺身，其弟子十二人皆不得其死。孔僅免於一身，其弟子七十人，達者蓋寡。佛與弟子，皆飢困乞食，以苦行終。此其亡軀命以先知覺後知，以先覺覺後覺，豈暇問其行不行哉。惟摩西穆罕默德以權力行其教，君主而已矣，何足爲教主。」（仁學頁五十）

教主惟教人知，然「真知則無不行矣。」

耶孔佛「三教不同，同於變變不同，同於平等。」（仁學頁二十八）三教最高之理想，皆爲上述最高之境界。惟三教之教主，所處之時代不同，故言之似有異。譚嗣同云

「以公羊傳三世之說衡之，孔最爲不幸。孔之時，君主之法度，既已甚密而孔繁，所謂倫常禮義，一切束縛箝制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革。既已爲據亂之世，孔無如之何也。其於微言大義，僅得託諸隱晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨。其見於雅言，仍不能不牽率於君主之舊制，亦止據亂之世之法已耳。據亂之世，君統也。……耶次不幸。彼其時亦君主橫恣之時也。然而禮儀等差之相去，無若中國之懸絕，有升平之象焉。故耶得伸其天治之說於昇平之世，而爲天統也。……惟佛獨幸。其國土本無所稱歷代神聖之主，及摩西、約翰、禹、湯、文、武、周公之屬，琢其天真，漓其本樸。而佛又自爲世外出家之人，於世間無所避就。故得畢伸其大同之說於太平之世，而爲元統也。夫大同之治，不獨父其父，不獨子其子。父子且無，更何有於君臣。舉凡獨夫民賊所爲一相箝制束縛之名，皆無得而加諸。而佛遂以獨高於群教之上，時然也，勢不得不然也。要非可以揣測教主之法身也。教主之法身，一而已矣。□□□□『三教教主一也，吾拜其一，皆拜之矣。』斯言也，吾取之。」（仁學頁二十八至二十九）

此言極推尊佛教。然其所以推尊之，以其合於孔子最高之義。是其推尊佛教，亦即所

以推尊孔子也。

(四)廖平

講今文家經學較康有爲稍早，而康有爲亦受其影響者，有廖平。「廖平，字季平，初號四益，晚年更號五譯，又更號六譯，四川井研人，生於清文宗咸豐二年（西歷一八五二年），卒於民國二十一年（西歷一九三二年），年八十一歲。」（據行述）

(1)經學一變

廖平之學共經六變，故晚年自更號六譯。第一變爲「今古」，時在癸未（光緒九年，西歷一八八三。）（四益館經學四變記，成都存古書局本，頁一）此時學說，以爲「今古兩家所根據，又多同出於孔子，於是倡爲法古改制，初年晚年之說。」（同上頁二）在所著今古學考（舊成於丙戌，光緒十二年，西歷一八八六）中，條列今古文經之異同，以爲今古學之分，先秦已有，而皆出於孔子。廖平云：

「論語『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』此孔子初年之言，古學之祖也。『行夏之時，乘殷之輅，

服周之冕，樂則韶武。』此孔子晚年所言今學所祖也。又言夏殷因革繼周者百世可知。按王制即所謂繼周之王也。」（今古學考卷下，成都存古書局本，頁五）

蓋孔子初年，「尊王命，畏大人，」尚無革命之意，只有從周之心。「至於晚年，哀道不行，」於是以所欲為者「書之王制，寓之春秋。」（同上頁三）禮記中王制一篇，即孔子所作；所謂王制者，即繼周之王之制也。周禮所說為周制，即孔子初年所欲從者；王制為繼周之王之制，乃孔子晚年決心革命之後之所作者。當時主張改制者，不僅孔子。「春秋時有志之士，皆欲改周文，正如今之言治，莫不欲改弦更張也。」（同上頁二十四）康有為諸子改制之說，蓋本於此。

因孔子有初年晚年之主張，孔子歿後，宗孔子初年之說者，為古學；宗孔子晚年之說者，為今學。廖平云：

「魯為今學正宗，燕趙為古學正宗。……魯乃孔子鄉國，弟子多，孔子晚年說，學者以為定論。……燕趙弟子，未修春秋以前辭而先反，惟聞孔子從周之言，已後改制等說，未經面領，因與前說相反，遂疑魯弟子偽為此言，依託孔子。故篤守前說，與魯學相難。」（同上頁九）

以後今學古學，相爭不已。實則今古學不同者只在制度方面。廖平云：

「論語因革損益，唯在制度。至於倫常義理，百世可知。故今古之分，全在制度，不在義理，以義理今古同也。」（同上頁八）

即就制度方面言，亦「其實今學改者少，不改者多。今所不改，自當從古。凡解經，苟今學所不足，以古學補之可也。」（同上頁九）故今古二派，「如水火陰陽，」「相妨」而亦「相濟」（同上頁一）也。

（2）經學二變

廖平之學第二變為「尊今抑古，」時在戊子（光緒十四年，西曆一八八八）。此時學說，廖平云：

「於是考究古文家淵源，則皆出許鄭以後之偽撰。所有古文家師說，則全出劉歆以後據周禮左氏之推衍。又考西漢以前言經學者，皆主孔子，並無周公。六藝皆為新經，并非舊史。於是以尊經者作為知聖篇，闢古者作為闢劉篇。（自注：「外間所譯述之改制考即祖述知聖篇，偽經考即祖述闢劉篇，而多失其宗旨。」）」（經學四變記頁三）

此時以今文經爲孔子所作，「帝王見諸事實，孔子徒託空言。六藝卽其典章制度，與今六部則例相同。」（知聖篇卷上，成都存古書局本，頁二）古文經說，皆劉歆及以後人所僞造。劉歆眞「爲聖門卓操。」（古學考頁二十）廖平此時學說與康有爲之孔子改制考及新學僞經考所主張者同，故以爲康之改制考爲祖述知聖篇，僞經考爲祖述闢劉篇。

廖平此時以爲春秋時主張改制者，實只孔子一人。廖平云：

「或以諸子皆欲傳教人思改制，以法孔子，此大誤也。今考子書，皆春秋後四科流派，託之古人。按以言立教，開於孔子。春秋以前，但有藝術卜筮之書。孔子家皆出於孔子以後，由四科而分九流，皆託名古人，實非古書。」（知聖篇卷上頁二十七至二十八）

惟其如此，故孔子爲唯一之大聖也。

（3）經學三變

廖平之學第三變爲講「小大」之學。時在戊戌（光緒二十四年，西歷一八九八）。此時之學用邵康節說分政治爲皇帝王伯四種。以爲王制春秋，乃孔子王伯之制，乃所以治中國者。然孔子非「一隅之聖」，故王伯之制外，尙有皇帝之制。孔子皇帝之制，以周禮爲根基，尙書爲行事，亦如王制之於春秋。此乃孔子所以「經營地球」者。「中庸所謂洋溢中國，施及蠻貊，凡有血氣，莫不尊親。禮運所言大同之說，」皆謂此也。（經學四變記頁四）

所以知春秋王制爲孔子治中國之制，尙書周禮爲孔子治世界之制者，以春秋王制及尙書周禮中所說疆域不同也。皇帝疆域圖（廖平弟子黃鎔本師說編輯）云：

「王制說春秋三千里爲小標本。周禮說尙書加十倍方三萬里爲大標本。而六合以內人事盡之矣。鄒衍傳所稱大九州得九九八十一方三千里。儒者九州止得八十一分之一。所謂儒者九州，即指春秋王制而言。」

（皇帝疆域圖，第一，成都存古書局本，頁一）

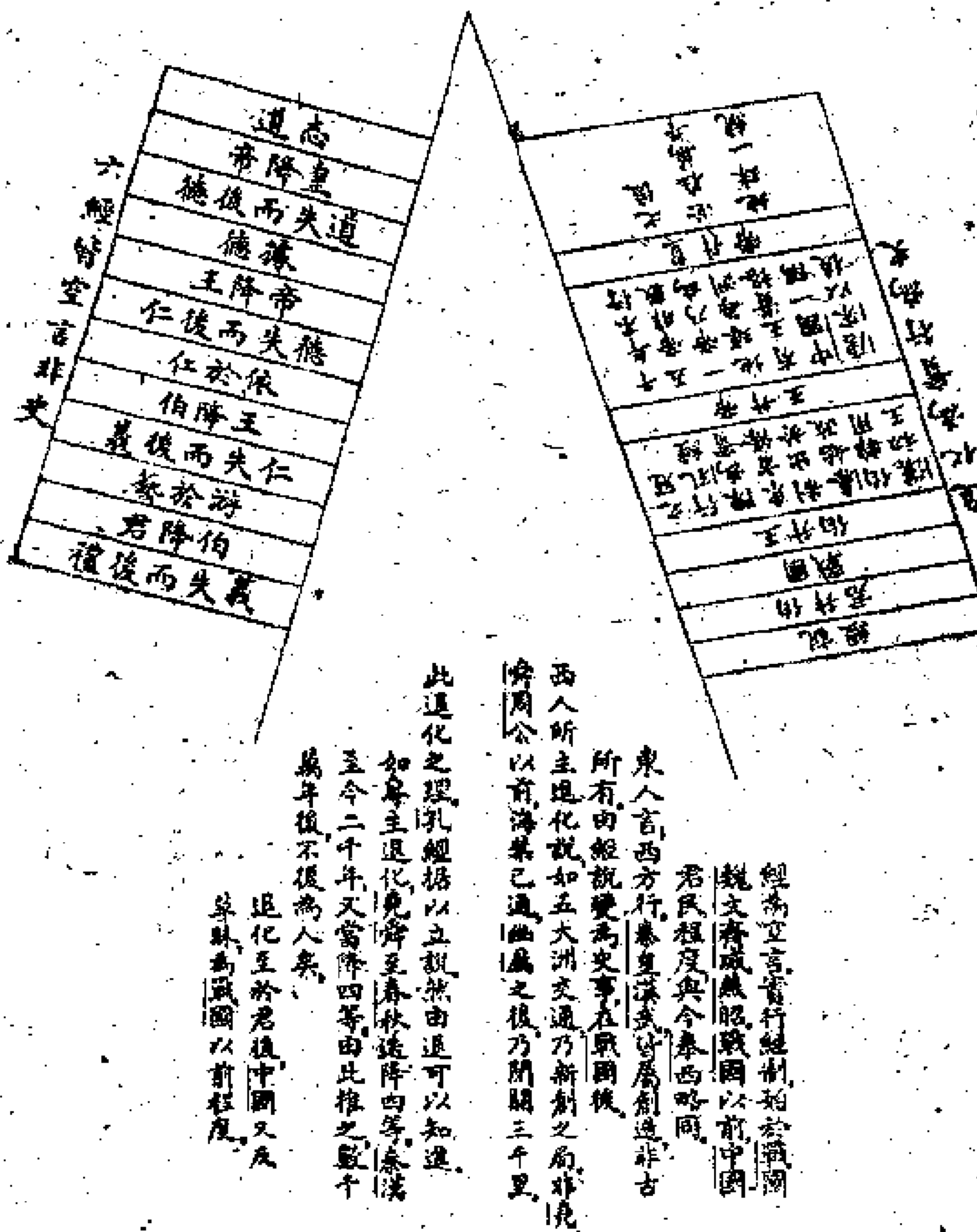
鄒衍之大九州卽周禮尙書所說之九州，卽現在吾人所知地球之全部也。皇帝疆域圖云：

「世界開化，由野而文，疆宇由小而大。春秋之時，九州僅方三千里。上推虞夏，草昧尤甚。孔聖删書，託古定制，乃據當日之州名隱寓皇帝之版圖，以俟後施行。藏須彌於芥子，推而放諸四海而準，豈但爲魯邦治列國而已乎？」（同上第八，頁二十二）

故孔子之學，實爲全世界之政治及社會立一整個的辦法。世界進化，必依之而行。依孔學之表面觀之，則似皇帝之治，乃古代所已有，後乃退化而降爲王伯之治。其實孔子之意，乃「立退化之倒影，告往知來，使人隅反」也。（大成節講義，六譯館雜書，成都存古書局本，頁二十四）

廖平立爲一聖經世運進退表，（同上頁二十七）其表如下：

聖經世運進退表


志道
皇降帝
道失而後德
據德
帝降王
德失而後仁
依於仁
王降伯
仁失而後義
游於藝
伯降君
義失而後禮
六經皆空言非史
據亂
君升伯
戰國
伯升王
王升帝
帝升皇
地球一統
進化為實行為史
經為空言，實行經制，始於戰國
魏文齊威燕昭。戰國以前，中國
君民程度與今泰西略同。
東人言，西方行。秦皇漢武，皆屬創造，非古
所有，由經說變為史事，在戰國後。
西人所主進化說，如五大洲交通，乃新創之局，非堯
舜周公以前，海禁已通，幽厲之後，乃閉關三千里。
此進化之理，孔經據以立說，然由退可以知進。
如專主退化，則堯舜至春秋遞降四等，秦漢
至今二千年，又當降四等，由此推之，數千
萬年後，不復為人矣。
退化至於君後，中國又反
身躰為戰國以前程度。

經爲理論；史爲實事。春秋王制之理論，自秦漢以後，已逐漸變爲實事。西洋人未受孔經之教訓，故今西洋人之程度，與春秋時人略同。此後正宜行周禮尚書之理論，使全世界歸於大同。

所謂今古學之分，實孔子治中國之制與治世界之制之分。廖平云：

「故改今古之名曰小大。……以王制治內，獨立一尊。……而海外全球所謂三皇五帝之三墳五典者，則全以屬之周禮。……與王制一小一大，一內一外，相反相成，各得其所。……孔子乃得爲全球之神聖，六藝乃得爲宇宙之公言。」（經學四變記頁五）

孔子之經學，乃爲全球制法。孔子及經學之地位，於是似可爲最高矣。

（4）經學四變

然廖平以爲猶不止此，廖平續云：

「雖然此不過六藝之人學，專言六合以內。但爲春秋尚書與禮，僅得其半；而天學之詩易樂，尚不在此數也。」（同上）

故自壬寅（光緒二十八年，西曆一九〇二）以後，廖平之學四變而講「天人」。廖平云：

「初以春秋，尙書，詩，易，分配道德仁義之皇帝王伯。……遲之又久，乃知四經之體例，以天人分。人學爲六合以內，天學爲六合以外。春秋言伯而包王，尙書言帝而包皇。周禮三皇五帝之說，專言尙書；王制王伯之說，專言春秋。言皇帝王伯，制度在周禮王制，經在尙書春秋。一小一大，此人學之二經也。……人學六合以內，所謂絕地天通，格於上下，人而非天，故人神隔絕。至於詩易，以上征下浮爲大例；中庸所謂「鳶飛於天，魚躍於淵，爲上下察」之止境，周遊六漠，魂夢飛身，以今日時勢言之，誠爲力所不至。然以今日之人民，視草昧之初，不過數千萬年，道德風俗，靈魂體魄，已非昔比。若再加數千年精進改良，各科學繼以昌明，所謂長壽服氣，不衣不食，其進步固可按程而計也。」（經學四變記頁七）

廖平以爲「自天人之學明，儒先所稱，詭怪不經之書，皆得其解。」（經學四變記頁七）如靈樞，素問，楚辭，山海經，穆天子傳中荒唐不經之言，皆說別一世界，皆天學也。又如司馬相如大人賦，「讀之有凌雲之志，」所說亦「不在本世界」也。佛經亦屬天學，廖平云：

「將來世界進化，歸於衆生皆佛，人人辟穀飛身，無思無慮，近人論之詳矣。時未知佛即出於道，爲化胡之先驅。所言即爲將來實有之事，爲天學之結果，一人爲之則爲怪，舉世能之則爲恒。」（經學四變記頁十）

佛出於道，道出於孔，孔經所包，更爲廣矣。

(5)經學五變

廖平之經學五變記，其弟子黃鎔註云：「戊午（民國七年，西曆一九一八）改去今古名目，歸之小大，專就六經分天人大小。」視前之專就春秋尚書詩易分天人大小者又不同。六經中分人學三經天學三經。人學三經中有禮經，廖平云：

「六藝中先有小禮，（黃註：「如曲禮，少儀，內則，容經，弟子職。」）小樂（黃註：「十三舞勺，成童舞象。」）此爲禮經乃修身齊家事，爲治平根本，修身爲本，本此禮也。」（經學五變記箋述卷上，成都存古書局本，頁一）

小禮小樂，乃修身齊家之學，乃人學三經中之第一種。其第二種爲春秋，乃「治國學，王伯學，爲仁爲義。王制爲之傳。」此乃「人學之小標本，儒墨名法家主之。」其第三種爲尚書，乃「平天下學，皇帝學，爲道爲德，周禮爲之傳。」此乃「人學之大標本，道家陰陽家主之。」（同上卷上頁四至十一）

天學三經中有樂及大禮。廖平云：

「王伯之樂，中國略有彷彿；皇帝之樂，中國無此世局。其人未生，空存其說以待之。」（同上卷下頁十三）

所謂大禮，廖平亦無詳說，或者亦「空存其說以待之」也；此乃天學三經中之第一種。其第二種爲詩，乃「神遊學」。「如仙家之嬰兒鍊魂，神去形留，不能白日飛昇，脫此軀殼。（黃註：「詩經則能形遊。」）詩故專言夢境，（黃註：「託之夢遊，以明眞理。」）魚鳥上下。（黃註：「莊子夢爲鳥而戾天，夢爲魚而潛淵。」）內經，靈樞，素問，山海經，列子，莊子，楚辭，古賦，遊仙詩，各書以爲之傳。」（同上卷下頁十五）康有爲，譚嗣同皆以爲大同之治之上，尙有「天造之世」。此皆廖平所謂之天學，惟廖言之特詳耳。

【註】天學三經中之第三種當爲易，但下文未言所見刊本，當有脫誤。廖平經學五變之後，又有六變。其經學六變記未見刊本，不知與五變記所說又有何不同。

（五）經學時代之結束

廖平所說，如上所引者，吾人若以歷史或哲學觀之，則可謂無價值之可言。但廖平之學，實爲中國哲學史中經學時代之結束。自此方面觀之，則廖平在哲學史中之地位，亦有相當重要。本篇第一章謂中國哲學史，自董仲舒以後，即在所謂經學時代

中。在此時代中，諸哲學家無論有無新見，皆須依傍古代哲學家之名，大部分依傍經學之名，如以舊瓶裝新酒焉。中國與西洋交通後，政治社會經濟學術各方面，皆起根本的變化。此西來之新事物，其初中國人仍以之附會於經學，仍欲以此絕新之酒，裝於舊瓶之內。本章所述三人，其代表也。此三人中廖平最後死。其經學之五變，始於民國七年。其此後所講之經學，可謂已將其範圍擴大至於極點。其牽引比附，有許多可笑之處。牽引比附而至於可笑，是即舊瓶已擴大至極而破裂之象也。故廖平之學，實為經學最後之壁壘，就時間言，就其學之內容言，皆可以結經學時代之局者也。

歷史上時代之改變，不能劃定於某日某時。前時代之結束，與後時代之開始，常相交互錯綜。在前時代將結束之時，後時代之主流，即已發現。在廖平未死之前，即在其講經學五變之前，撇開經學而自發表思想者，已有其人。故中國哲學史中之新時代，已在經學時代方結束之時開始。所謂「貞下起元」，此正其例也。不過此新時代之思想家，尚無卓然能自成一系統者。故此新時代之中國哲學史，尚在創造之中；而寫的中國哲學史，亦只可暫以經學時代之結束終焉。

附錄

原儒墨

（一）本篇所討論之問題
（二）論儒不必與殷民族有關
（三）殷周文化異同問題
（四）論儒之「古言服」
（五）論儒與「商祝」
（六）論周易
（七）論三年之喪
（八）論殷民族有無「懸記」

(一)本篇所討論之問題

民國十六年，我在燕京學報發表孔子在中國歷史中之地位一文。(燕京學報第二期)在那篇論文裏，我說『本篇的主要意思，在於證明孔子果然未曾制作或刪正六經。即令有所刪正，也不過如教授老儒之選文選詩。他一生果然不過是一個門徒衆多的教授老儒；但後人之以至聖先師等尊號與他加上，亦並非無理由。』(頁二三四)我又

說：『孔子抱定一個「有教無類」的宗旨，「自行束脩以上吾未嘗無誨焉。」如此大招學生，不問身家，凡繳學費者卽收，一律教以各種功課，教讀各種名貴典籍，這是何等的一個大解放。故以六藝教人，或不始於孔子，但以六藝教一般人，使六藝民衆化，則實始於孔子。』（頁二四二）

過了兩年，傅孟眞先生由廣州北來，示以他在中山大學所印之講義，內有戰國子家敍論。在此敍論裏，他有一節『論戰國諸子，除墨子外，皆出於職業。』（油印講義本頁四）他說：『百家之說，皆由於才智之士在一個特殊的地域，當一個特殊的時代，憑藉一種特殊職業而生。』（同上）他以爲『儒家者流，出於教書匠。』（同上頁九）

又過了兩年，得見錢賓四先生的諸子繫年稿本。其中有論及儒家之起原之部分。諸子繫年現在尚未出版，但關於儒家之起原，錢先生已在別處論及。錢先生說：『說文，儒，柔也，術士之稱。柔乃儒之通訓，術士乃儒之別解。』『儒爲術士，卽通習六藝之士。古人以禮、樂、射、御、書、數爲六藝，通習六藝，卽得進身貴族，爲之家宰小相，稱陪臣焉。孔子然，其弟子亦無不然。儒者乃當時社會生活一流品，正猶墨爲刑徒苦役，亦

當時社會生活一流品也。』『孔子不僅藉藝術以進身，孔子既明習藝術，乃判其孰中禮孰不中禮，而推本於周公文王曰：文武之道，布在方策，我好古敏以求之，思欲以易夫當世。故其告子夏曰女爲君子儒，毋爲小人儒。儒僅當時生活一流品，非學者自錫之嘉名，故得有君子有小人，而孔子戒其弟子勿爲小人儒也。』（古史辨第四册序，頁一至二）

最近胡適之先生在中央研究院歷史語言研究所集刊裏發表說儒一文。（集刊第四本第三分）在這篇論文裏，胡先生亦以爲儒乃一種職業，乃社會生活一流品；此流品乃孔子之儒家所自出，孔子雖亦此流品中之一人，而因有特殊關係，故有其特殊的地位。

以上所述關於儒家之起原之說，我以爲是對的。大概一個問題，到眞正解決之時，大家對於他的解決，總會有不約而同的見解。胡先生以相禮爲儒之職業之一，這一點亦是對的。

不過胡先生以爲『最初的儒都是殷人，都是殷的遺民，』（集刊頁二三七）『他們

負背著保存故國文化的遺風，故在那幾百年社會驟變民族混合同化的形勢之中，他們獨能繼續殷商的古衣冠，也許還繼續保存了殷商古文字言語。在他們自己民族的眼裏，他們是「殷禮」（殷的宗教文化）的保存者與宣教師。』（同上頁二四二）這一點傅孟眞先生亦主張之。（看傅先生的周東封與殷遺民，集刊同期）不過他們關於此點之證明，我以爲尙有可商之處。又關於孔子之地位一點，胡先生承認孔子在中國歷史中之特殊地位，這是我所極其贊同的；不過他以爲孔子乃當時所認爲應殷民族之『懸記』而生之『救世主』，『他（孔子）從一個亡國民族的教士階級，變到調和三代文化的師儒。』（集刊頁二六九）對於這一點，我也很持疑問。我這一篇論文，對於儒家之起原，不再有所論列，因爲我所認爲對的說法，已竟如上述說過了。不過對於儒之起原，我打算藉與胡先生討論之便，發表一點意見。照我們現在的說法，儒家與儒兩名，並不是同一的意義。儒指以教書相禮等爲職業之一種人，儒家指先秦諸子中之一學派。儒爲儒家所自出，儒家之人或亦仍操儒之職業，但二者並不是一回事。

關於墨家所自出，傅先生以爲『墨家者流出於向儒者之反動，是宗教的組織』

（戰國子家敍論油印本頁十）『向儒者之反動』並不是一種職業，所以傅先生先秦諸子出於職業之說，就不得不把墨子除外了。但儒墨二家是先秦兩大宗派，而且皆具有深厚的社會勢力。先秦諸子出於職業之說，是很好的；但若不能把墨家之起原也包括在內，則此說能否成立，就很成問題了。錢先生以爲墨出於『刑徒苦役，』是比較好一點的說法。但『刑徒苦役，』仍嫌太泛，且除『墨』字可解爲刑徒外，別的證據也很少。所以在這篇論文裏，我打算對墨家之起原，亦發表一點新的意見。我贊成傅先生先秦諸子出於職業之說。但我以爲墨家之所自出，不但不是此說之例外，而且是此說之一有力的例證。

所以本篇所討論之主要問題是：（一）儒之起原；（二）墨家之起原。

（一）論儒不必與殷民族有關

在民國十六年，我發表了孔子在中國歷史中之地位一文後，我本來卽打算再作一文論儒之起原。後來因爲材料太少，所以未作。在孔子以前的書上，我們沒有見

過儒這個字。周禮有『儒以道得民』之文，（周禮天官）但周禮是晚出之書。我們雖不必用今文經學家之說，以爲周禮全書乃劉歆所僞造。但周禮爲『周公致太平之書』之說，恐怕現在沒有人能持之。此外左傳上有『唯其儒書』之言，但此言見於哀公二十一年，亦是孔子以後之事。在此情形之下，我們若欲證明在孔子五六百年以前即已有儒，是不可能的，至少也是極不容易的。

照胡先生的說法，在殷商滅亡以後，就有儒了。但他所引以證明此說之證據，都是孔子以後之人說其人當時之儒之話。（易需卦一條，不能作證據，說詳下）孔子以後之人，例如墨子，其時代上距殷商滅亡，約六七百年。約如現在到南宋中間之時代。假如我們因爲現在人有關於飛機之說話，遂斷定南宋也有飛機，那不是很奇怪麼？胡先生所引墨子檀弓荀子中對於儒批評敍述之話，皆是說當時之儒是如此。這中間有幾個命題：（一）當時有儒；（二）當時之儒是如此；（三）古代有儒；（四）古代之儒是如此。用（一）（二）證（四），即已有很大的危險；若以（一）（二）證（三），那恐怕是不可能。說儒字之本義，涵有柔弱之義，也缺乏較早的證據。不過此說是可通的。我也以

為儒字有柔弱之義。不過我所以持此說之理由，與胡先生不同，下文自明。現在我們所要說明者，即儒字雖有柔義，儒之一種人，雖可稱為弱者，但不必與亡國民族有關係。例如女子是弱者，其弱乃對於男子而言。小孩是弱者，其弱乃對於成人而言。亡國民族也不必皆是持柔道之弱者。例如宋是殷民族之遺，但宋人並不弱。胡先生因為宋國有個正考父謙卑自牧，遂以為『宋國所以能久存也許是靠這種祖傳的柔道』（集刊頁二五六）其實在左傳上看來，宋並不靠柔道立國。例如宣公十四年『楚子使申舟聘於齊曰「無假道於宋。」』『及宋，宋人止之。華元曰「過我而不假道，鄙我也。鄙我，亡也。殺其使者，必伐我。伐我，亦亡也。亡一也。」乃殺之。』楚人果伐宋，把宋國圍到『易子而食，析骸以爨』之程度；然而華元還說：『雖然，城下之盟，有以國斃，不能從也。』（宣公十五年）這是何等的剛強。先秦的書上，常說到宋人之愚，照華元這種辦法，可以說是『其智可及也，其愚不可及也。』由此看來，我們若無別的證據，不能因為儒之可稱為弱者，遂斷定其與亡國之殷人有關。

(三)殷周文化異同問題

關於這一點，胡先生所舉別的證據幾條，我們於下文將分別討論之。在未討論之先，我們要先討論一個較爲普通的問題，以爲以下討論之根據。

我們看胡傅二先生的論文，我們覺得他們似乎完全注意於殷周民族問題。傅先生是當然的，因爲他講的是『周東封與殷遺民』。關於這一點，我的意見是殷周雖爲二不同民族，原有的文化亦不必一樣，但在殷末周初之際，殷周民族間之界限已似亦不如胡傅二先生所想像之顯著。武王伐紂，舊說全認爲政治問題，固不必是；而如胡傅二先生之全認爲種族問題，似乎亦不必是。傅先生也承認『周初東征的部隊中當不少有范文虎、留夢炎、洪承疇、吳三桂一流的漢奸。』（周東封與殷遺民，集刊頁二九五）『漢奸』固可有，但後來周公使管蔡監殷，管蔡竟以殷畔，周公東征，又誅管蔡。似乎這個全部鬭爭中，實是政治種族問題，兼而有之。卽退一步，我們承認殷周之爭，完全是種族問題，但在這時候殷周文化有什麼主要不同，也是很難說的。卽再退一步，我們承認在殷周之際，殷周之文化實有主要不同；但自武王克殷而『王天下』之後，

周已承襲了殷文化。其情勢略如殷之於夏。舊說以『三代』文化一貫，大致是不錯的。孔子說『殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。』（論語爲政）爲討論方便起見，我們姑只說殷周依孔子此說，我們可注意三點（一）周禮『因』殷禮，卽有殷周並有之禮。（二）周禮『損』殷禮，卽有周禮無而殷禮有之禮。（三）周禮『益』殷禮，卽有周禮有而殷禮無之禮。（此所謂禮，皆制度文物之總名）（二）（三）兩種，大概比較很少，所以孔子說『可知也。』所以儒家書中講到三代之禮之別時，其別只在小節上。例如論語八佾『哀公問社於宰我，宰我對曰夏侯氏以松，殷人以柏，周人以栗。』『以松』『以柏』『以栗』雖不同，而都有社。其餘禮記中類此者尚多。總可見三代之相承，其禮之屬於（二）（三）種者較少。至於『周監於二代』（論語，八佾）其制度更完備，所以孔子以爲可損益者更少，故曰『其或繼周者，雖百世可知也。』明於此則我們所謂某人行殷禮者，必須證明其所行爲屬上述（二）（三）種之禮。不然，其所行或爲殷禮而亦周禮也。例如今人之穿馬褂馬褂爲清代之便禮服而亦民國之便禮服；所以我們不能因爲某人穿馬褂，卽斷定其

爲穿清代服裝之遺老。

(四)論儒之『古言服』

胡先生引墨子『公孟子曰：君子必古言服然後仁。』以爲『墨子書中說當時的儒，自稱他們的衣服爲「古服。」周時所謂「古」當然是指那被征服的殷朝了。』(集刊頁二三七)但我們試看墨子書中此段下文，卽知並不必然。下文是『墨子曰「子法周而不法夏，非古也。」』(公孟子)據此，則公孟子之古言服，乃是周言周服，墨子時所謂『古』不必卽『指被征服的殷朝。』公孟子之古言服，既卽是周言周服，而何以又是『古』言『古』服呢？關於這一點，我們要知道春秋戰國，在經濟，社會，政治，思想，各方面，都是一個大轉變時期。舊說以此時期爲『世衰道微』『禮壞樂崩』之時期，卽是爲此。在各方面制度皆有劇烈[illegible]之時，因爲思想之繁複，新名詞之增加，新文法之應用，言語也有劇烈轉變。而衣服方面也必常有新花樣出來。用新名詞新文法之言語，在初行時爲『新文學；』及行之既久，大家習爲故然，不用新名詞，新文

法者，即成『古言』了。新花樣之衣服，在初行時爲『奇裝異服』；及行之旣久，大家習爲故然，原來非『奇裝異服』之衣服，即成爲『古服』了。故公孟子之『古言』之古，乃對當時充滿新名詞新文法之『新文學』而言；其『古服』之古，乃對當時新花樣之『奇裝異服』而言。儒家是擁護傳統反對變革者，故其言服亦不隨潮流變革。及隨潮流者之新已成爲故然，儒家之人之言服，遂成爲古言服，然而實仍是周制。所以墨子以爲公孟子『法周而不法夏，』仍『非古也。』

墨子書中又說：『公孟子戴章甫。』（公孟）而士冠禮記云：『章甫，殷道也。』胡先生以此爲儒服即殷服之證，（集刊頁二三七）又將何解？關於這一點，我們須要注意上節所述之殷周文化異同問題。如果章甫是殷冠一點有什麼重要的意義，章甫須只是殷冠而不是周冠方可。如章甫是殷周並用之冠，則我們不能因爲某人或某種人戴章甫，即斷定其與殷有關。猶之我們現在不能因爲某人或某種人穿馬褂，即斷定其與滿人有關。論語公西華說：『宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。』（先進）宗廟會同，乃重大典禮，參加其事者，穿戴似必須合時王之制。如有人以亡國民族之衣冠

參加，似不相宜。據此，則章甫雖起原於殷，而亦爲周制所用。不過後來『奇裝異服』成爲流行衣服之時，章甫不常爲人所用而儒者依然戴之，故爲當時所奇怪了。歐洲自上次大戰後，生活日趨簡易。戰前中上階級，及大旅館中食客，吃飯必穿禮服。近則穿者極少，而大旅館中之招待，侍者，則依然堂哉皇也的穿禮服。久而久之，此禮服即成爲古服，或成爲侍者服，亦未可知。儒以相禮教書爲職業，故終日穿著禮服，大搖大擺。迨後生活簡易，別人不穿禮服，而儒者仍終日穿之，所以有些禮服遂爲古服，儒服了。

（五）論儒與『商祝』

胡先生說：『士喪禮與既夕禮（即士喪禮的下篇），使我們知道當時的喪禮須用祝，其職務最爲繁重。士喪禮一篇中明說用「商祝」凡十次，用「夏祝」凡五次，泛稱「祝」凡廿二次。舊注以爲泛稱「祝」者都是「周祝」。其說甚無根據。細考此兩篇絕無用「周祝」之處；其泛稱祝之處，有兩處確指「商祝」，有一處確指「夏祝」

其他不明說夏與商之處，大概都是『商祝』。（集刊頁三五二）照我們的看法，舊注以爲泛稱『祝』者都是『周祝』，其說是可通的。因爲士喪禮一篇中，明分『祝』爲三種，卽『夏祝』『商祝』『祝』。士喪禮爲周人之書，對於『周祝』只稱『祝』，本是很在情理的。若泛稱『祝』者亦指『商祝』，則士喪禮中又何必作『商祝』與『祝』之區別呢？胡先生以爲『細考此二篇，絕無用周祝之處。』此是不以『祝』爲周祝之故。若以『祝』爲周祝，則士喪禮中用周祝之處，比用殷祝還多一倍。胡先生以爲『不明說夏與商之處，大概都是商祝。』其所根據是『因爲此種士喪禮雖然偶有雜用夏周禮俗之處，其根本的禮節仍是殷禮，故相禮的祝當然以殷人爲主。』（集刊同上）這個假定正是胡先生文中所要證明的。所以若無別的證據，我們還覺得舊注所說，似與士喪禮的文義較合。

我並不否認士喪禮所說之禮『根本仍是殷禮』。因爲我是承認『周因於殷禮』之說的。但是若說士喪禮所說之禮只是殷禮，在周只民間之殷人行而統治階級之周人不行，則大有問題。因爲行士喪禮之『士』，本身就不是庶民。照其所說的

那些派頭，也不是庶民所能辦的。胡先生在此點似乎也未主張此說。但在此點若未主張此說，則於三年之喪之服制，似乎也不能以爲只是殷人行之，而周人不行，三年之喪亦明載於儀禮。就士喪禮這兩篇說，喪葬之禮如此的繁重，孝子要『居倚廬，寢苫枕塊，不稅經帶，哭晝夜無時，非喪事不言。歠粥朝一溢米，夕一溢米，不食菜果。』初喪之禮既如此，以後的喪服不像是幾個月可以了的。初喪的禮既如此，則以後二十五個月的三年之喪眞是『如白駒之過隙也。』關於這一點，我們於下文另有討論。

我們既不否認士喪禮所說之禮，『根本仍是殷禮，』爲什麼不從胡先生所主張，以爲『祝』都是『殷祝』呢？其原因是一則胡先生所主張，與經文文義不合。二則我們以爲這些禮既是殷周並行之禮，似不必以爲必爲殷人所包辦。經中明言夏祝，殷人包辦之局，本來已經是不成的了。

我們再看原來的儒者是不是『商祝』呢？我們卽承認原來的儒者是殷人，士喪禮中所說祝都是商祝，商祝及祝，亦都是殷人；但若無別的證據，我們仍不能說原來的儒者就是商祝。相禮是儒者職業之一，這是對的；但相禮與作祝是兩回事。關於

儒者作祝之證據，胡先生只舉二則。即檀弓所記：『孔子之喪，公西赤爲志焉。飾棺牆，置翣，設披，周也。設崇，殷也。綢練設旐，夏也。』『子張之喪，公明儀爲志焉。褚幕丹質，蟻結於四隅，殷士也。』胡先生以爲『按士喪禮的既夕禮飾柩，設披，都用「商祝」爲之。可見公西赤公明儀爲「志」，乃是執行士喪禮所說的「商祝」的職務。』（集刊頁二五一）『志』字作何解，胡先生未說明。我以爲此『志』字有計劃之意。公西赤是孔門一個自命爲善於相禮者。他的志願是『宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。』（論語先進）『小』是謙辭，所以孔子說，『赤也爲之小，孰能爲之大？』孔子死時，這個大喪，由他主持計劃，飾棺牆，置翣，設披，是照著周禮；設崇，是照著殷禮；綢練設旐，是照著夏禮。大概孔門弟子以爲孔子是大人物，所以他的喪事，兼用三代之禮。子張之喪，公明儀替他計劃。大約對於當時之禮，也少有出入，所以檀弓特記之。這與作祝皆似無關係。

（六）論周易

胡先生以爲周易『需卦所說似是指一個受壓迫的知識階級處此憂患險難的環境，待時而動，謀一個飲食之道，這就是儒。』（集刊頁二四八）胡先生又以爲易之作者，乃殷亡後之殷人。『所謂周易，原來是殷民族卜筮的書的一種。』（集刊頁同上）周易需卦之需，照其文義講應該是動詞。爻辭中『需于郊』『需于沙』等，皆證明此點。要把需字讀爲儒，則『儒于郊』『儒于沙』卽爲不詞；非於儒字下加一『在』字講不通。『增字解經』已爲不可；況且『需』讀爲『儒』恐怕亦無別例。至於胡先生所以以周易爲殷亡後殷人之作，其理由是：（一）『全書表現出一種憂危的人生觀』（二）『書中稱「帝乙歸妹，」「高宗伐鬼方三年克之，」更可見作者是殷人』。（集刊頁同上）大概後世讀易之人，總不易完全脫離『易傳』之影響。若離了『易傳，』原來只作占筮用之易中，是否有『人生觀』已是問題。至於其人生觀是否『憂危』，更屬待考了。卽令易中有此種人生觀，而亦不必與亡國民族有關，因持此種人生觀者不必皆亡國民族也。『帝乙歸妹』等，本當時幾個有名故事，不必殷人方知之。這些也不必多論。因爲照左傳上看起來，周易確是『周』易，而且是官府之書，並非民

間所有。例如趙宣子聘於魯，『觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德與周之所以王也。』（左傳昭公二年）此可見雖以晉之大國，趙宣子之貴族，必至魯，又觀書於太史氏，始能見易。見後又歎周公之德，則易爲周之統治階級之書，可以想見。左傳又說：『周史有以周易見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀之否。』（莊公二十二年）據此則周易爲周史所掌，初必王室有之。魯爲周公之後，曾分得周之『祝宗卜史，』（左傳定公四年祝佗說）故能有之。陳則必有奔去之周史，始能有也。此周易之所以爲『周』易也。據此則周易非亡國殷人所作之民間之書甚明。

（七）論三年之喪

胡先生所舉以證明儒與殷民族有關之證據，要以三年之喪爲殷禮，而且只爲殷禮一條，爲最有力了。此說倡自傅先生，胡先生很有用。因爲他們的說若能成立，則三年之喪不但是殷禮，而且非周禮，最合乎證明儒講殷禮之用。不過我們仔細研究起來，我們覺得傅胡二先生之說之能立與否，還是很可疑的。關於這一點，我們於

上第五節中已附帶論及。玆再就胡傅二先生所提證據討論之。

孟子勸滕世子行三年之喪，滕國父兄百官說：『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。』而孔子說：『三年之喪，天下之通喪也。』胡先生說：『如果孔子不說誑，那就是滕國父兄百官扯謊了；』『如果滕國父兄百官不扯謊，那就是孔子說誑了。』胡先生認此爲一大困難。直至傅先生說出，此困難始解除。傅先生之說，即以三年之喪乃『殷之遺禮，而非周之制度；』行於民間之殷人，而不行於統治者之周人。孔子之言，乃就前者而言；滕父兄之說，乃就後者而言。孔子與滕父兄皆不扯謊。（集刊頁二四四）

其實我們如果注意於春秋戰國爲『禮壞樂崩』之時代，則胡先生所認爲之困難，並不是困難。滕父兄所謂魯先君照文義可指近來已死之君，原不必上指周公伯禽。例如諸葛亮說：『先帝創業未半，而中道崩殂。』此先帝乃指先主，非指高祖，光武。春秋以降，本爲『禮壞樂崩』之時代。到孟子之時，人多已不行三年之喪，及孟子勸滕世子行之，父兄狃於近習而不欲行。此與孔子『天下之通喪也』之言，本沒有衝突。蓋孔子所說，乃禮之常；而滕父兄所說，乃近世之變也。

傳先生說『如謂此制（三年之喪）乃周之通制，則左傳國語所記周人之制，毫無此痕跡。』（集刊頁二八八）此亦殊不盡然。胡先生即替我們找著了痕跡。左傳說『叔向曰「王一歲而有三年之喪二焉」』『「三年之喪，雖貴遂服，禮也。王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。」』（昭公十五年）胡先生引此證周王事實上不行三年之喪。我在我的哲學史中卻引此以證三年之喪爲周制，爲周王所應該行而在事實上未行者。（中國哲學史商務本頁九〇）因爲三年之喪若非周制，若非王所應該行，則叔向不能以王之不行之爲非禮也。至於胡先生所引春秋文公襄公納幣逆女兩條，文公納幣左傳以爲禮也；公羊傳以爲非禮。（集刊頁二四五）因爲行三年之喪者不一定皆主行三十六月之喪，普通是『二十五月而畢』。左傳按二十五月算，故以爲禮也。公羊傳按三十六月算，故以爲非禮。這一條我們雖不能引爲文公行三年之喪之證，因爲他可因他事而晚娶。但此條確不能引爲文公不行三年之喪之證。襄公未行三年之喪，他大概即在滕父兄所指魯先君之內了。

喪服服制，與宗法制度有密切關係。儀禮喪服中所說之服制：子爲父，諸侯爲天

子，臣爲君，父爲長子，皆服三年之喪。父爲什麼爲長子服三年之喪呢？傳曰『正體於上，又乃將所傳重也。』（喪服傳）鄭註說『重其當先祖之正體，又以其將代己爲宗廟主也。』殷人有兄終弟及之制，似乎不十分重視長子。今儀禮喪服中如此重視長子，則其所講一套之服制，明是周制。我說他是周制，並不否認他亦是殷制。其根本大概仍是殷制，不過爲長子三年一點，或是周人所『益』。

（八）論殷民族有無『懸記』

孔子自命不凡，其當時人有以之爲『天縱』之聖人者；至少在孟子時有『五百年必有王者興』之預言。這些都是事實。漢人之孔子受天命爲素王之說，及宋儒之道統說，皆就此推衍。不過此與殷民族無關。殷民族是否『曾有過一個民族英雄復興殷商的懸記』（集刊頁二五七）因之也很是一個問題。至少胡先生所舉之證據，不足以證明其曾有。

宋襄公有復興殷商之雄心，在公子目夷之言中可以看出。但此不必與有懸記

有關。關於此一點，有一關於字句間之考證問題，可以順便提出。依左傳，當泓之戰前，『大司馬固諫曰「天之棄商久矣，君將興之，弗可赦也已。」』『弗可赦也已』杜預誤讀爲『弗可，赦也已。』胡先生以爲應讀『弗可赦也已』，以爲『子魚先反對襄公爭盟。到了將戰，他卻主張給楚兵一個痛快的打擊。故下文力主趁楚師未濟時擊之。』『「弗可赦也已，」即謂既要做中興殷商的大事，這回不可放過敵人了。』（集刊頁二五六至二五七）我以爲胡先生對於『弗可赦也已』之讀法是不錯的。我向來就是用這個讀法。不過胡先生對於此句之解釋，我以爲恐怕不對。我們知道子魚對於襄公圖霸，向來反對，而且向來認爲照襄公的做法，宋國必有大禍。觀於僖公二十一年襄公兩次與楚人交涉時子魚之言可見。及二十二年，『楚人伐宋以救鄭。宋公將戰，大司馬固諫曰』云云；諫是諫止其將戰，杜預的解釋本不誤。子魚以爲『天之棄商久矣』，而襄公將興之，襄公之罪是不可赦的了。即『天之所廢，誰能興之』（左傳襄公二十三年晉午語）『違天必有大咎』（左傳襄公二十三年楚王語）之意。此是襄公將與楚戰時之言。及後果戰於泓，兩軍已對壘了，子魚爲戰術上的關係，請於楚師未既濟而擊

之，襄公不聽。這是以後事，與『弗可赦也已』無關。若照胡先生的解釋，則『弗可赦也已，』應作『弗可捨也已。』不然，宋怎麼能『赦』楚呢？左傳隱公十一年鄭伯說：『天而既厭周德矣，吾其能與許爭乎？』子魚之言正此一類的話，不必與什麼懸記有關。若專就子魚此言，似乎更可證明當時殷民族沒有什麼懸記。若有什麼懸記，襄公又自以爲是應懸記，子魚又是『主張給楚兵一個很痛快的打擊，』（如胡先生所說）則子魚之言應該是『天之棄商久矣，今天又欲興之，弗可捨也已。』若照我對於『弗可赦也已』之解釋，則子魚之意，乃以爲襄公違天必有大咎；此可證明當時並沒有什麼殷民族復興之懸記。而宋襄公『寡人雖亡國之餘，不鼓不成列』之言，亦不像有什麼自以爲上應懸記之自信力。

胡先生改商頌，玄鳥『大糦是承，』爲『大艱是承。』其理由因爲『殷自武丁以後，國力漸衰，史書所載，已無有一個無所不勝服的「武王」了。故以爲『此詩乃是一種預言』『這個未來的武王，能無所不勝。能用「十乘」的薄弱武力，而承擔大艱。』（集刊頁二五七至二五八）關於這一點，我們可以說，關於武王之一點，舊注中本來

有些解釋，不必改字，可以講通。而且現在用甲骨文材料研究殷史者，已發現在殷之末世，還有一個武功很大之時期。（看董作賓先生甲骨文斷代研究，慶祝蔡元培先生六十五歲論文集上册頁三二六六至三七三；吳其昌先生殷虛甲骨金文中所涵殷曆推證，中央研究院歷史語言研究所集刊第四本第二分頁二九七至二九九）並不如胡先生所說：『武丁以後已無一個無所不勝服的武王了。』頌之爲體，乃鋪揚過去功德，以發皇先烈者。其敍過去功德，或有不實之處。但若以將來幻想納入頌中，恐無此例。

（九）論孔子是否『與殷商有一種密切之關係』

其餘胡先生所舉之例，不過皆只足以證明孔子之自命不凡，及當時人之以他爲聖人；不足以證明殷民族有什麼懸記。而且孔子雖自命不凡，他卻仍不離乎儒之態度。此點所謂儒之態度，是指儒之必須『依人成事』之一點而言。儒本是預備爲人所用之一種人。到後來其中雖有自命不凡者，不僅以教書相禮自滿，而以繼往開來，平治天下自命，但欲達其目的，仍必有人用之方可。孔子周遊列國，游說干君，無非

望人之用之。甚至於有些陪臣，如費之公山弗擾，及中牟之佛肸對魯之季氏晉之趙氏，宣布獨立之時，來召孔子，孔子也打算去。他一生志願，在於學周公。周公是否繼武王而稱王，本是一個問題。但在儒家之傳說中，周公只是一個『一人之下萬人之上』之相。孔子只以周公自許，因為他始終自處於為人所用之地位。他固然也說『文王既歿，文不在茲乎？』（論語子罕）也可以說他有學文王之意，不過這是就『文』說，卽就文王在儒家傳說中在文化上之地位說。在儒家傳說中，文王為古代文化學術之繼承者，如孟子所說，『五百年必有王者興』之公式中，以文王繼湯，是其例。孔子在文化學術方面，欲繼文王之『道統』，在政治方面，欲有周公之建樹。所以說『如有用我者，吾其為東周乎？』（論語陽貨）所以必為東周者，因東周乃周公之建樹也。孔子心中，必常想慕周公，故不『夢見周公』，卽自嘆其衰也。（論語述而）孔子始終自處於為人所用之地位，他將死時，『明王不興，而天下其孰能宗予？』（檀弓）之言，更可證明此點。他雖有『天下宗予』之野心，而『天下宗予』仍須靠明王之興。若『明王不興』，而因之天下不能宗他，他亦只好付之長歎而已。此不足為孔子病，因原來之

儒，本是爲人所用之人也。不過若以孔子爲應懸記而生之救世主比之耶穌，則此耶穌未免太『乏』了。

傅先生亦以爲『孔子儒家與殷商有密切之關係』（集刊頁二八八）其理由爲：（一）檀弓述孔子將死時之言，『自居殷人』。（二）孔子常言夏、殷、周，可見其『對於殷周，一視同仁。所謂從周，正以其「後王燦然」之故，不曾有他意』。（三）孔子欲爲東周，自比文王，『有繼周而造四代之意』，無『矢忠於周室之心』。（四）『孔子自比於老彭，老彭是殷人，又稱師摯，亦殷人，稱高宗不冠以殷商字樣，直曰：『書曰』稱殷三仁，尤有餘音繞梁之趣。』（集刊頁二八七至二八八）按孔子本是殷人，他說他自己殷人，不過報告事實，不見得有什麼重要意義。孔子以爲『三人行，必有我師』（論語述而）『十室之邑，必有忠信』（論語公冶長）所以他一生願學之人甚多。論語：『衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？」』（子張）孔子無所不學，所以亦無常師。但其學人，多不過取其一端。例如他自比於老彭，不過是取他『述而不

作，信而好古』（論語述而）之一端。至其平生整個志願，則爲學文王周公，所謂『文武之道，』如上文所說。爲什麼他自比於老彭，卽爲對殷之好意，而學文王周公，則爲對周之不忠呢？稱高宗不加殷商，則因承上文『書云高宗諒陰』而言。且古時稱人，不一定必帶其國號。如言禹不必言夏禹，言桀不必言夏桀，言堯不必言唐堯，言湯不必言商湯，此例甚多。至於言『殷有三仁，』乃普通尚論古人，不必有什麼故國之思。孔子不但言『殷有三仁，』且言『周有八士，』（兩見論語微子）其例一也，不過傳先生在此點之主要意思，確可引人注意者，卽孔子對於周制，亦常有改善之意及其不完全矢忠於周室。不過我們如注意兩件事，卽可知此一點並沒有什麼奇怪。我們知道，秦漢以前，中國並沒有像以後之眞正統一，所謂殷周之王，實是介乎後世之所謂王與霸之間。例如我們說夏殷亡國了，其實尚有杞宋在，對於周室，『有不純臣之義，』不過是名義上的服從。在這種情形之下，一般人對於周室之忠，決不能如後世一般人對於後世之天子之忠一樣。而孔子講起三代來，有『一視同仁』之樣子，亦是不足爲奇的。我們又知孔子之時，已是周室不振，『王綱解紐』之時代，孔子處此絕續

之交，要想有點更改，亦是當然的；以後諸子，無不如此。不過孔子之志事，仍不過是學周公，上文已詳。又孔子之欲應公山弗擾及佛肸之召，在當時孔子之地位本來是不生道德問題的。下文另詳。

(十)論儒之起原

照我們的看法，儒之起是起於貴族政治崩壞以後，所謂『官失其守』之時。胡先生的對於儒及孔子之看法，是有點與今文經學家相同。我們的看法，是有點與古文經學家相同。所謂儒是一種有知識，有學問之專家；他們散在民間，以爲人教書相禮爲生。關於這一點，胡先生的見解，與我們完全相同。我們與胡先生所不同者，即是胡先生以爲這些專家乃因殷商亡國之後，『淪爲奴虜，散在民間』。(集刊頁二四二)我們則以爲這些專家，乃因貴族政治崩壞以後，以前在官的專家，失其世職，散在民間，或有有知識的貴族，因落魄而亦靠其知識生活。這是我們與胡先生主要不同之所在。

胡先生所舉以證明他的主張之證據，我們上文已略有討論。我們現在再問在

貴族政治未崩壞以前能不能有散在民間之專家呢？我們以爲是不能的。胡先生以爲殷商亡國以後，原有的那些在官的專家，及殷商之貴族，皆淪爲奴虜，或散在民間；他引左傳祝佗說，及書多方，以證明殷商貴族之淪爲奴隸，以之比於『希臘的知識分子做了羅馬戰勝者的奴隸。』（集刊頁二四二）其實這個比恐怕是不對的。照祝佗所說：『分魯公以殷民六族，』『使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於周。是使之職事於魯。』照多方所說：『爾乃尚有爾土，爾乃尚寧幹止。』照此所說，則殷商貴族，仍各有其土地，各有其人民，不過昔爲殷臣，今爲周臣而已。其分於魯者，仍各有其職事。在庶民之眼光觀之，仍是在官者。貴族政治時代，所有知識禮樂，皆貴族所專有。庶民本不能有知識禮樂，所謂『禮不下庶人，刑不上大夫。』（禮記曲禮）禮樂專家不能散在民間；在民間者皆勞力治於人之人也。

及貴族政治崩壞以後，貴族多有失勢貧窮而養不起自用之專家者。於是在官之專家，乃失業散之四方。如論語所載：『大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽，擊磬襄，入於海。』（微子，從孔鄭說，以此所記

傳春秋時事）之類。又如上所引左傳周史以周易干陳侯之類。貴族不能自養知識禮樂專家，於是在官之專家失業散在民間，此卽所謂『官失其守』。所謂『禮失而求諸野』也。貴族既不能自養專家，而專家之用仍不可少，如教育子弟，喪葬典禮之事，仍須專家。於是昔日在官之專家，今仍操其舊業，不過不專爲一家貴族之專家，而成爲隨時爲人僱用，含有自由職業之性質。猶之昔日大家之自用廚子，今因主人不用，失業而自開館子。昔日主人不能自用廚子，而因亦不得不吃館子。昔日之主人中亦有因家道衰敗而自爲開館子之廚子者，如孔子卽其人也。儒之初仍以伺候貴族爲多。如孔子所教弟子，多爲貴族家臣。儒所相禮之家，多爲貴族。此可於論語檀弓中見之。

這卽是儒之起原。後來在儒之中，有不止於以教書相禮爲事，而且欲以昔日之禮樂制度平治天下，又有予昔之禮樂制度以理論的根據者，此等人卽後來之儒家。孔子不是儒之創始者，但乃是儒家之創始者。後世既爲儒家之天下，故孔子亦爲後世之『至聖先師』。

（十一）論儒俠

儒卽『士』之一種。在貴族政治崩壞以前，大概沒有『士』之階級。所謂士之階級，卽是一種人不治生產，而專以賣技藝材能爲餬口之資。在貴族政治未崩壞以前，有技藝材能之專家，皆爲貴族所專養專用者，卽皆是在官者，故不自爲階級。及貴族政治崩壞以後，在官之專家，流在民間，以賣其技藝爲生。凡有權有錢者皆可臨時僱用之。於是士之階級出。士字之本義，似是有材能者之通稱。如書多士所說『爾殷多士，』詩文王所說『濟濟多士，文王以寧，』似皆泛指有材能者而言。論語微子所說『周有八士，』亦以士爲有材能者。然在貴族政治之時，世官世祿，未有專以賣技藝材能爲餬口之階級。及後有此種人，士之名遂專用於此種人。如戰國時國君及貴公子養士，其所養卽此種人也。

此種人大別言之，可分爲二類：一爲知識禮樂之專家，一爲打仗之專家；或以後世之名詞言之，卽一爲文專家或文士，一爲武專家或武士。用當時之名詞言之，則一爲儒士（儒士之名，見墨子非儒下）一爲俠士。韓非子謂『儒以文亂法，俠以武犯禁，』（顯學）

卽指此二種人也。儒爲文專家。故『衞靈公問陣於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」』（論語衞靈公）後世多以此乃孔子謙詞，或以爲此乃孔子惡戰爭之辭，其實孔子所說，乃是事實。儒本只是知識禮樂之專家也。

上文第二節謂儒可有弱義，我以爲儒之弱乃對於俠而言。此等文專家終日峨冠博帶（古服），咬文嚼字（古書），『言不必信，行不必果，』（孟子離婁）以視武專家之『冠雄雞，佩豭豚，』（詳下）『言必信，行必果，』（墨子兼愛下）者，當然爲柔弱迂緩也。

（十二）墨家之起原

在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族卽是將帥，庶民卽是兵士。及貴族政治崩壞以後，失業之人乃有專以幫人打仗爲職業之武專家，卽上述之俠士。此等人自有其團體，自有其紀律。墨家卽自此等人中出；墨子所領導之團體，卽是此等團體。此等人之生活，可於墨子書中見之。

何以知墨子所領導之團體，卽是此等團體呢？這有許多證據。淮南子謂『墨子

服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。』（秦族淵）可見墨子所領導之團體，向來是以善戰得名的。墨子公輸篇：『公輸般爲楚造雲梯之械，成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，十日十夜，而至於郢。』他到郢後，對楚王說：『臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。』可見墨子嘗率其弟子，幫人打仗。因此墨子弟子之中，有戰死者。墨子魯問篇：『魯人有因子墨子而學其子者。其子戰而死。其父讓子墨子。子墨子曰：「子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子慍，是猶欲糶，糶售則慍也。」』可見學戰及實際參加戰事，乃墨子之弟子所應有之工作。（墨子此段亦可解爲魯人求墨子介紹其子學戰於別人，從別人戰死。如此亦可[illegible]墨子與此等打仗專家有關係。）墨子爲人謀國，有時亦多從軍事之觀點立論。如墨子七患說：『子墨子曰：「國有七患。七患者何？城郭溝池不可守，而治宮室，一患也。邊國至境，四鄰莫救，二患也。先盡民力無用之功，賞賜無能之人，民力盡於無用，財寶虛於待客，三患也。仕者持祿，游者愛佼，君脩法討臣，臣懾而不敢拂，四患也。君自以爲聖智，而不問事，自以爲安疆，而無守備，四鄰謀之不知戒，五患也。所信者不忠，所忠者不信，六患也。畜種菽粟不足以食之，大臣不足以事之，賞賜不

能喜誅罰不能威七患也以七患守城敵至國傾。』在墨子書中，我們又可見墨子嘗勸人養武士。墨子貴義篇『子墨子謂公良桓子曰「衞小國也處於齊晉之間猶貧家處於富家之間也貧家而學富家之衣食多用則速亡必矣今簡子之家飾車數百乘馬食菽粟者數百匹婦人衣文繡者數百人若取飾車食馬之費與繡衣之財以畜士必千人有餘若有患難則使百人處於前數百於後與婦人數百人處前後孰安吾以為不若畜士之安也」』此所謂士，明是武士。

於此可見墨子與孔子之一大不同處。孔子是『俎豆之事則嘗聞之矣軍旅之事，未之學也。』而墨子則講軍旅之事而瞧不起俎豆之事之繁文縟節。墨子書中，有講守備兵法者二十篇。蓋此為其團體之衣食之資，與儒之禮樂同。

墨子公輸篇說：『公輸般九設攻城之機變，子墨子九拒之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圉有餘。』墨子備城門以下，多講守備之法，及守備器械。蓋武士原本為打仗專家；及後因戰爭器械進步，武士中如墨子所領導之團體，且亦為製造戰爭器械之專家。遇參加戰事時，則皆攜其新式器械加入。如墨子所說：『臣之弟子禽滑釐等

三百人已持臣守圉之器在宋城上而待楚寇矣。』墨子等既精於製造器械，則對於物理學算學等之知識必亦較進步；所以墨經中有關此方面之研究。

（十三）論儒俠之共同道德

儒墨雖不同，而皆爲賣技藝材能之專家。有權力者皆可臨時用之。如一時無人用之，則卽有失業之象。孟子說：『孔子三月無君，則皇皇如也，出疆必載贄。』『古之人三月無君則弔。』『士之失位也，猶諸侯之失國家也。』『士之仕也，猶農夫之耕也。』（孟子滕文公下）其求用之急可見。至於墨之亦爲人用，則呂氏春秋上德篇所記墨者鉅子孟勝事最可證明。孟勝受了楚國陽城君之委託，替他守國。『毀璜以爲符，約曰「符合聽之。」』後來陽城君犯了罪，出走於外。『荆收其國。孟勝曰「受人之國，與之有符。今不見符，而力不能禁，不能死，不可。」』其弟子徐弱諫孟勝曰「死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世，不可。」孟勝曰「不然，吾於陽城君也，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣。求

良臣，必不於墨者矣。死之所以行墨者之義，而繼其業者也。』這就是說：我們受人之託，須忠人之事。否則墨者之招牌一壞，以後再沒有人敢用墨者了。孟勝果死之。『弟子死之者八十三人。』受人之託，忠人之事。當時所謂『士爲知己者死，女爲悅己者容。』（戰國策記豫讓語）後世所謂『食王的爵祿，報王的恩。』此乃士之道德，武士固如此；文士亦然。文士若只教書相禮，原沒有大干係。但若做官有職守或有守土之責時，則其責任亦即重大了。『曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與君子人也。」』（論語泰伯）文士既做官守土，則往往亦須參加軍事。『君子曰：謀人之軍師，敗則死之；謀人之邦邑，危則亡之。』（禮記檀弓）此可見文士方面亦謂受人之『託』『寄』，或爲人辦事，皆須盡忠爲之，如有不濟，則須以身殉之。左傳所記子路死衛亂事甚詳。衛太子蒯聵欲復國，與其姊衛大臣孔悝之母，定計入於孔悝家中。『迫孔悝於廁，強盟之，遂劫以登臺。欒寧將飲酒，炙未熟，聞亂，使告季子。』季子即子路，時爲孔氏宰。『季子將入，遇子羔將出，曰：「門已閉矣。」季子曰：「吾姑至焉。」子羔曰：「弗及，不踐其難。」季子曰：「食焉不避其難。」子羔遂出。子路入，及門，

公孫敢門焉曰：「無入爲也。」季子曰：「是公孫也，求利焉而逃其難。由不然，利其祿必救其患。」有使者出，乃入曰：「太子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之。」且曰：「太子無勇，若燔臺半，必舍孔叔。」太子聞之，懼，下石乞盂黶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衞亂，曰：「柴也其來，由也死矣。」（左傳哀公十五年）子路爲孔氏宰，以死救孔悝；此可與孟勝死陽城君難事，先後輝映。不過儒士對於死難一點，似有時不如俠士之板執。孟子說：『可以死，可以無死，死傷勇。』（孟子離婁下）蓋儒家注重『時中』，『可以死，可以無死』，須視當時情形而定，不能執一一定的規律，以應一切的事變。如此次衞亂，子羔卽以爲『弗及，不踐其難。』而子路則以爲『食焉，不避其難。』蓋子羔純爲儒而子路則近於俠也。（子路似原係俠士出身，詳下）孔子亦知之，故聞衞亂卽曰：『柴（卽子羔）也其來，由也死矣。』

士如受某人之用，則卽忠於其事。反之如未受某人之用，則士對之亦無任何義務。如公山弗擾以費叛，召孔子，孔子欲往。佛肸以中牟叛，召孔子，孔子亦欲往。後世對此，頗有懷疑孔子何以欲往從叛逆者。但孔子在當時雖亦受弟子之責難，而弟子未

有以君臣之義責之者。因孔子並未爲季氏及趙氏之臣，故對之亦無任何義務也。

有權力者對於士，可以臨時用之。士對於用之者之義務，亦只對於其所託之事，或對於在其用之之時所發生應辦之事，盡忠竭力而止。如孟勝受陽城君之託，只守國一事。如有符來，孟勝將『國』交出卽止。但因無符來，又不能禁止別人收國，所以孟勝非『死之』不可。又士之報用之者之程度，亦視用之者之待遇若何而異。『孟子告齊宣王曰「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」』下文孟子又與宣王辯論在如何情形之下，臣方與舊君有服。（孟子離婁下）子思亦論此事。（見禮記檀弓）戰國時有名的俠士豫讓亦說：『范中行氏以衆人遇臣，臣故衆人報之。知伯以國士遇臣，臣故國士報之。』（戰國策趙策）可見這一方面之道德，在儒俠均是一樣。

（十四）論墨家與普通俠士不同之處

墨家雖出於俠，而與普通的俠，有不同處。亦猶儒家雖出於儒，而與普通的儒，亦

有不同處。墨家與普通的俠不同處，大約有三點可說。

（一）俠士爲幫人打仗專家，而墨家者流爲有主義的幫人打仗專家。墨子非攻，專替被攻者之弱小國家打仗。如公輸篇所說，墨子聞楚將攻宋，卽趕緊自往楚國勸止攻宋，並先遣其弟子三百人持其守具，在宋城上等候楚兵。墨子備城門以下二十篇，大約皆講守備之器械及守備之法。攻人之器械及攻人之兵法，墨子特意不講。

（二）墨子不僅爲有主義的打仗專家，且亦進而講治國之道。墨子魯問篇云：

『子墨子曰：翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣。盛，然後當一農之耕。分諸天下，人不能得一升粟。藉而以爲得一升粟，其不能飽天下之飢者，既可睹矣。翟慮而衣天下之人矣。盛，然後當一婦人之織。分諸天下，人不能得尺布。藉而以爲得尺布，其不能煖天下之寒者，既可睹矣。翟慮被堅執銳，救諸侯之患。盛，然後當一夫之戰。一夫之戰，其不御三軍，既可睹矣。翟以爲不若誦先王之道，而求其說，通聖人之言，而察其辭，上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治。匹夫徒步之士用吾言，行必脩。』『被堅執銳，救諸侯之患，』正是普通俠士之行爲。墨子以爲此不過一夫之勇，

故更進而講求治國平天下之道。此亦正如儒家者流，自講求禮樂制度，進而講求治國平天下之道也。墨子於此點，似受孔子儒家影響。故淮南子要略云：『墨子學儒者之業，受孔子之術。』

(三)俠士之團體中本自有其道德，墨子不但實行其道德，且將此道德系統化，理論化，並欲使之普遍化，以爲一般社會之公共的道德。關於此點，下文當詳述之。

(十五)論儒家墨家之教義之社會的背景

士之階級之人，爲社會上之流動分子。在貴族政治時代，貴族及在官者，下及庶民，皆世守其業。貴族世有其土，世治其民。在官者之專家及庶民，世辦其事，世奉其君，並無流動分子。及貴族政治崩壞，乃有失去世業之流民，以構成士之階級。此失去世業之流民，大約可分爲二種：一爲昔日在官之專家，如祝宗卜史，禮官樂工，而今失職者，或爲昔日之貴族而今失勢者。此等上層失業之流民，多成爲儒士。其原業農工之下層失業之流民，多成爲俠士。猶之今日知識階級之人，多來自社會之中上層；而當

匪當兵者，多來自社會之下層。故儒士所擁護之制度及所行所講之道德，多當時上層社會所講所行者。而俠士所擁護之制度，及所講所行之道德，多爲當時下層社會所講所行者。在此方面，儒士與俠士不同。儒家出自儒士，將儒士所擁護之制度，及其所講所行之道德，系統化理論化，並欲以之普遍行於一般社會。墨家出自俠士，亦將俠士所擁護之制度，及其所講所行之道德，系統化理論化，並欲以之普遍行於一般社會。所謂『各欲以其道易天下。』在此方面，儒家與墨家又正相同。

儒士多來自社會上層之失業流民。此可於孔子、孟子之起居排場中見之。墨子備梯篇說：『禽滑釐子事子墨子，三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。子墨子其哀之，乃管酒塊脯，寄於大山，昧葇坐之，以醮禽子。』墨子師弟起居之簡單刻苦，以視孔子之『以吾從大夫之後，不可徒行。』(論語先進)『食不厭精，膾不厭細。』沽酒市脯不食。』(論語鄉黨)及孟子『後車數十乘，從者數百人』(孟子滕文公下)之排場，所差甚大。墨子貴義篇說：『子墨子南游於楚，見楚獻惠王。獻惠王以老辭，使穆賀見子墨子。子墨子說穆賀。穆賀大悅，謂子墨子曰：「子之言則誠善矣。而君王，天下之大

王也，毋乃曰，賤人之所爲，而不用乎？』墨子之道，爲賤人之所爲，則其所主張之制度，及所講所行之道德，乃近於下層社會者，可以見矣。

兼愛爲墨家最有名之學說。其最後目的，欲使天下人皆視人如己，互相幫助。『以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎，是以股肱畢强，相爲動宰乎，而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所侍養，以終其壽，幼弱孤童之無父母者，有所放依，以長其身。』（兼愛下）大約俠士之團體中，皆主『有福同享，有馬同騎，』墨子所領導之團體中，似確講并行此道德。墨子耕柱篇說：『子墨子游荊耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：「耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。」子墨子曰：「未可知也。」毋幾何，而遺十金於子墨子曰：「後生不敢死，有十金，願夫子之用之也。」子墨子曰：「果未可知也。」』此可見墨子所領導之團體中，皆有錢大家花，有飯大家吃也。又魯問篇，墨子謂弟子曹公子云：『今子處高爵祿，而不以讓賢，一不祥也。多財而不以分貧，二不祥也。』以富濟貧，亦墨子所領導之團體中所講所行之道德。此道德卽後世之『俠義』。團體中亦講之行之。墨家兼愛之

教，卽將此道德理論化，並欲以之普遍化於一般社會也。儒家持其宗法之觀點，故主張愛有差等，以爲如愛無差等則不足以別親疏，故曰：『墨氏兼愛是無父也。』（孟子滕文公下）

孔子弟子中，子路似係一俠士出身者。史記謂：『子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄雞，佩猳豚，陵暴孔子。孔子設禮，稍誘子路。子路後儒服委質，因門人請爲弟子。』（仲尼弟子列傳）集解徐廣引尸子曰：『子路，卞之野人。』據此，則子路出身於下層社會，並先爲俠士甚明。『冠雄雞，佩猳豚，』似爲當時俠士之服飾。子路爲孔子弟子後，其以前所學，仍未盡改。如孔子以軍旅之事爲『未之學』，而子路則喜軍旅。他的抱負是：『千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。』（論語先進）他又『願車馬，衣輕裘，與朋友共敝之而無憾。』（論語公冶長）皆俠士道德，孔子對於他，大概很看不慣。他所以說『由也好勇過我，無所取材。』（論語公冶長）又說『野哉由也。』（論語子路）又說『爲國以禮，其言不讓，是故哂之。』（論語先進）子路死時之慷慨捐生，亦近俠士，詳上。

尙同爲墨家之政治學說，其說以爲政府之起原，乃人鑒於無主則亂之害，『是故選天下之賢可者立以爲天子。』天子政長既立，則其下皆須絕對服從之。『上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。』（墨子尙同上） 此對上絕對服從之道德，亦似爲俠士之團體中所講所行者。墨子所領導團體中，以鉅子爲首領，衆皆從其號令。呂氏春秋記孟勝將死陽城君之難，『使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人已致令於田襄子，欲反死孟勝於荊，田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣。」不聽，遂反死之。墨者以爲不聽鉅子。』（上德篇） 又腹䵍爲墨者鉅子，其子殺人，秦惠王已赦之。『腹䵍對曰：「墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者天下之大義也。王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。」不許惠王，而遂殺之。』（呂氏春秋去私篇） 此皆可見尙同爲墨子所領導團體中之道德，即後世『俠義』團體中亦繼續行之。儒家依其宗法之觀點，以父子之關係例君臣之關係，故在其心目中治者對於被治者之關係，不若此嚴峻。又墨子尙同篇中所說『選天下之賢可者，立以爲天子，』初視之似頗突兀，因中國政治哲學中向無此說也。若知此說本出

於俠士團體中所行之道德，則可知其並非自天降下。蓋俠士團體之首領，其第一次固可由推選而來。後世『俠義』團體中，如水滸傳中所說晁蓋宋江之取得首領地位，亦皆由推選來也。

信有有人格的上帝及鬼神之存在，能賞善罰惡，本爲下層社會之人之信仰，至墨子時，因當時經濟，政治，社會思想，各方面所起之變化，此等舊信仰亦漸不能維持人心。墨子以爲世亂之源，起於此等舊信仰之失墜，故竭力提倡此等舊信仰，而有天志明鬼等學說。此亦猶儒家者流以爲世亂之源，起於傳統的制度之崩壞，故竭力擁護傳統的制度，而有正名等學說。皆不悟舊信仰之失墜及舊制度之崩壞，乃世變之結果，而非其原因。在此方面，儒墨同爲守舊的。不過一守原來上層社會之舊，一守原來下層社會之舊耳。

節葬短喪，亦爲就下層社會之人之觀點所立之主張。蓋厚葬久喪，自下層社會窮人之觀點視之，尤爲有更改之必要。蓋下層社會之窮人，既窮而又須每日工作，方能餬口。厚葬則須多花錢，久喪則妨礙作事。不如富人之有錢，有閒，多花錢無大關係，

不作事亦無大關係。墨子純就此觀點立論，以反對厚葬久喪。且創爲新制，以資遵守。墨子節喪下云：『子墨子制爲葬埋之法，曰：「棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉。掘地之深，氣無菹漏。氣無發洩於上。壟足以期其所則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，佴乎祭祀，以致孝於親。」』此明言墨子制爲葬埋之法，則此法爲新制也。節葬下又云：『今執厚葬久喪者言曰：厚葬久喪，果非聖王之道，夫胡說中國之君子，爲而不已，操而不擇哉？』由此更可知墨家所主張乃墨子就下層社會窮人之觀點所立之新制；儒家所主張，乃當時上層社會之君子所應行之成規。

節用非樂，亦就下層社會窮人之觀點，以反對上層社會之人之奢侈享受。儒家則就上層社會之人之觀點，以主張貴賤之分，禮樂之用。

墨子所領導之團體，亦爲製造戰爭器械專家。故墨經中有關於物理學算學等方面之研究，上文已詳。因有此研究，故亦有就此研究推衍而純講推理方法之處。故墨經中亦講及邏輯及知識論方面之問題。

就以上所論，則儒家墨家之所以不能同，而立於相反的地位，實有必然的理由。

在當時墨翟與孔子並稱，亦非無故；蓋二人所代表之學派，皆具有甚深的社會背景，及甚大的社會勢力也。後儒家得勢，墨家不振，亦有其必然的理由。蓋歷代之統治者，無論其出身如何，一爲統治者，卽爲上層社會之人，故必用就上層社會觀點立論之政治社會哲學也。然墨家雖不振，而俠士之團體，及其中所講所行之道德，則仍繼續存在。後世水滸傳等小說中所寫，及後世祕密會社中所有之人物道德，是其表現也。不過此等人常被壓於社會之下層，爲『士君子』所不道而已。

自晚周至清末，中國社會，未有大變。儒士俠士，皆繼續存在，皆攜其技藝才能，以備有權力者之用之。卽如水滸傳中之人物，其最後志願，亦爲願受招安，以圖『上進』。又如黃天霸之『改邪歸正』，是其例也。所謂『學成文武藝，賣於帝王家』，此一般『士』之心理也。

其有雖有技藝材能，而不屑，或不願『賣於帝王家』者，則爲隱士。道家之學，卽出於隱士，已詳於余之中國哲學史中。孔子一生屢與隱士接觸，論語中所記『有若無，實若虛』，『犯而不校』，『以德報怨』，大約卽此等人之主張也。

此外陰陽家者流，出於方士；名家者流，出於辯士；法家者流，出於法術之士；當別論之。

原儒墨補

在原儒墨一文中，我說：儒家出於文士，墨家出於武士，換言之，卽儒家出於儒；墨家出於俠。但儒之一字，在晚周較早的書中固常見，而俠之一字則在晚周較晚的書中，方始見。如果在晚周較早的書中未見俠字，我們何能斷定在墨子以前或其同時卽有俠？如果我們不能斷定在墨子以前或其同時卽有俠，我們何能說墨家出於俠？這一點我們須首先討論。

在原儒墨一文中，我所謂俠或俠士，本來是指以幫人打仗爲職業之一種人。我們現在所需要者，是證明在墨子以前或其同時有這一種人。只要在墨子以前或其同時有這一種人，我們在原儒墨一文中所持之見解，卽仍可持之。至於此種人在當時是否稱爲俠，則係另一問題，對於我們在原儒墨一文中所持之主要見解，無大關係。

管子小問：『公曰：「請問戰勝之器。」管子對曰：「選天下之豪傑，致天下之精材，來天下之良工，則有戰勝之器矣。」』『公曰：「然則取之若何？」管子對曰：「假而禮之，厚而勿欺，則天下之士至矣。」』又管子立政九敗解：『人君唯勿聽兼愛之說，則視天下之民如其民，視國如吾國，如是則無并兼攘奪之心，無覆軍敗將之事。然則射御勇力之士不厚祿，覆軍殺將之臣不貴爵。如是則射御勇力之士出在外矣。我能毋攻人可也，不能令人毋攻我。彼求地而予之，非吾所欲也，不予而與戰，必不勝也。彼以教士，我以敺衆；彼以良將，我以無能，其敗必覆軍殺將。』此所謂『天下之豪傑，』『天下之士，』及『射御勇力之士，』在『天下』隨便往來，有貴爵，『假而禮之，』厚祿，『厚而無欺，』則雖在『天下』者，亦可『取之』使來。如無此則雖在本國者，亦必『出在外矣。』照行徑看來，這種人正我們所說之以幫人打仗爲職業之武專家或武士。又孟子謂齊宣王曰：『抑王興甲兵危士臣，然後快於心與？』（孟子梁惠王）墨子謂：『昔者越王勾踐好勇，教其士臣三年。』（墨子兼愛下）此皆『士』『臣』並稱，將『士』與『臣』分爲兩類。或者『臣』乃君上自屬之人民，『士』乃招來之武士。

此點雖不敢十分確定，但就管子所說觀之，則當時實有以幫人打仗爲職業之武專家或武士。此種武士在貴族政治未崩壞之時不能有。在貴族政治未崩壞時，出兵打仗，貴族各率其民，貴族即是將帥，庶民即是兵卒。在貴族政治崩壞以後，社會上方有含有自由職業性質之流動分子。文士武士即其中之二大流品，

關於上所引管子二段，尚有兩點須插入說明。第一點即小問一段雖可認爲係記述管子之言，但立政九敗解一段則明係墨家兼愛非攻之學說已行後之情形，何足以證明關於墨子以前或其同時之事？關於這一點，我們須知戰國時代乃春秋時代之延長。戰國時代所有之社會情形，大概在春秋時代即已有之。不過戰國時代之社會變化，在性質上比春秋時代深刻，在範圍上比春秋時代擴大。戰國之於春秋，雖『踵事增華，變本加厲，』然實如『大輅之於椎輪』也。固然若只有立政九敗解一段，我們不能對於關於墨子以前或其同時之事，有所斷定，但與小問一段聯起來看，則二段即可互相證成。

尚須插入說明之第二點，即照立政九敗解一段所說，則兼愛非攻之學說，對於

『射御勇力之士』甚不利，因此種學說行，則此種人將無事可作也；墨家正提倡此種學說。何得謂墨家出於此種人？關於此點，我們須聲明。我們只說墨家出於此種人，並非以為墨家之徒只即是此種人。墨家與普通武士不同之處，我在原儒墨一文中已詳加說明。墨子出於武士，而主張與武士不利之學說，正如孔子雖出於以教書相禮為職業之文士，而卻不以禮之繁文縟節為可貴。如孔子云：『禮與其奢也寧儉。』（論語八佾）又云：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』（論語陽貨）如專就相禮之職業說，則禮文愈繁，相禮者愈有事做。但孔子卻不主張禮以繁為貴者，因孔子雖出於文士而卻非只即文士也。兼愛本武士之道德，非攻乃當時普通的主張，但別家主張非攻，不過止於口說。墨家則有有組織的實力以推行此主張。墨家之團體，能實際參加戰事且有自製之守具代被侵略者守禦以抵制強者之侵略此乃事實吾人對於此事實，可有兩種看法：一種看法即以為兼愛非攻之學說，及抵制侵略之團體組織，皆墨子所手創，前無古人，非有所因襲；此即傳統的看法。第二種看法則以為凡一種學說之發生，必有其社會的背景，一種組織之成立，必有其社會的根據；故

墨家之學說組織，亦有所因襲；此卽吾人所持之看法。依此看法，則墨家之團體組織，非爲前無古人之新創，乃當時本有此等團體，而墨家之團體乃其中之有主義者。此等『能征慣戰』之團體，只可於武士中求之。

至於墨家之團體以外之其他無主義的武士團體，先秦書中亦間有述及者。呂氏春秋說『昔者秦繆公乘馬而車爲敗右服失而野人取之。繆公自往求之見野人方將食之於岐山之陽。繆公歎曰「食駿馬之肉而不還飲酒，余恐其傷汝也。」於是徧飲而去。』後一年秦晉韓原之戰，『晉人已環繆公之車。』『野人之嘗食馬肉於岐山之陽者三百有餘人畢力爲繆公疾鬭於車下，遂大克晉。』（仲秋紀愛士）此三百餘人，似卽是一種武士團體。此段我在原儒墨中未引，因爲此所謂野人安知非卽鄉下農民，先時吃過繆公馬肉，後而被徵發應戰者。由此言之，則此所謂野人，不必卽是武士。不過繆公所失馬不過右服一匹，安能供三百餘人之食？且農人食馬，何必去岐山之陽？或者食繆公之馬者，乃一三百餘人之流動武士團體，繆公不罰此團體而又賜之酒。及韓原之戰，此團體之武士從戰，因感激而特別奮勇。其食馬與從戰皆團體的

行動。如此解釋，亦尚合理。

盜跖似乎也是一個武士團體之首領。莊子盜跖說盜跖是柳下惠之弟，『從卒九千人橫行天下侵暴諸侯。』此說雖不必可靠，但其人總在孟子以前或其同時，因爲孟子曾說及他（孟子盡心上）。他的『從卒』雖未必即有九千，但亦必有相當之衆。他所領導之團體之內部，是極有組織的。呂氏春秋說：『跖之徒問於跖曰：「盜有道乎？」跖曰：「奚啻其有道也！夫妄意關內中藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知時，智也；分均，仁也。不通此五者而能成大盜者，天下無有。」』（仲冬紀當務）他的團體之內部組織，是道德的，所以莊子胠篋說：『跖不得聖人之道不行。』尤可注意者，即其在團體內實行『分均』。此即所謂『有福同享，有馬同騎』，乃武士團體中所有之道德也。因講墨子而連及盜跖，似乎不倫不類。但依我們的看法，墨子與盜跖實乃武士之兩極端代表。盜跖如受了『招安』『改邪歸正』，率其徒衆『到邊疆上一槍一刀，圖個封妻蔭子，』他便成爲普通的武士。他如再進一步，計劃把他的團體內所行之道德，推行於全社會，並依其主義參加戰事，他便成爲墨子。

上所述係有組織可見之武士團體。此外武士之以個人著名者甚多，如孟子所稱之北宮黝孟施舍俱以善『養勇』得名。又呂氏春秋說：『齊之好勇者其一人居東郭，其一人居西郭，卒然相遇於塗曰「姑相飲乎？」觴數行，曰：「姑求肉乎？」曰：「子肉也，我肉也，尚胡革求肉為？」於是具染而已，因抽刀而相啖，至死而止。』（仲冬紀當務）此以自己之肉『與朋友共』，實行武士道德之極端的例也。呂氏春秋又說：『戎夷違齊如魯，天大寒而後門，與弟子一人宿於郭外。寒愈甚，謂其弟子曰：「子與我衣，我活也；我與子衣，子活也。我國士也，為天下惜死；子不肖人也，不足愛也。子與我子之衣。」弟子曰：「夫不肖人也，又惡能與國士之衣哉？」戎夷太息歎曰：「嗟乎！道其不濟矣夫！」解衣與弟子，夜半而死，弟子遂活。』（仲冬紀長利）此乃一未得志之士之流浪圖。觀戎夷之『遂解衣與弟子，』知其先之不欲解衣之眞『為天下惜死，』其命弟子解衣，及後自解衣，皆實行一切『與朋友共』之道德。此段雖未明言戎夷為武士，但就其言行觀之，似可以為其是。

大概在晚周無論文士武士，均只稱為士，或均可只稱為士。士在當時，本為以賓

技藝材能爲餬口之人之通稱。此等技藝材能，大別爲文武兩途，所謂『文能安邦，武能定國』者。此等人在社會上之地位，比一般庶民高，故往往與庶民分別言之。如管子謂『官長任事守職，士修身功材，庶人耕農樹藝。』（五輔）荀子謂『好士者強，不好士者弱，愛民者強，不愛民者弱。』（議兵篇）但若以民指非君上非貴族之人，則士亦爲民，而居其首，所謂士農工商者是。管子小匡及國語齊語所說士農工商，各『定』其『居』，各『成』其『事』之制度，雖不必係齊桓公及管仲所眞已施行者，然其議論，乃承認當時社會之新興事實，乃當時新社會之反映，則可斷言。此新社會乃以後二千餘年社會之輪廓，截至清末止。其中雖有小變，而大體則仍舊也。所須注意者，即先秦所謂士，可指文士，亦可指武士。管子問說『問士之有田宅，身在陳列者，幾何人，餘子之勝甲兵，有行伍者，幾何人。』孟子謂齊宣王『抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心與』（孟子梁惠王）墨子謂『昔者越王勾踐好勇，教其士臣三年。』（墨子兼愛下）此所謂士，皆武士也。

墨子非鬬，似與武士不合。然見侮則鬬，乃士之道德，非只武士之道德。呂氏春秋

謂：「齊王謂尹文曰：「寡人好士。」尹文曰：「願聞何爲士。」王未有以應。尹文曰：「今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌，有此四行者，可謂士乎？」齊王曰：「此眞所謂士矣。」尹文曰：「王得若人，肯以爲臣乎？」王曰：「所願而不能得也。」尹文曰：「使若人於廟朝中深見侮而不鬭，王將以爲臣乎？」王曰：「否！夫見侮而不鬭，則是辱也；辱則寡人弗以爲臣矣。」』」（先識覽正名）見侮則鬭，乃士之一重要道德，儒家仍主張士須有此道德，故『子夏之徒』謂墨子曰：『狗豨猶有鬭，惡有士而無鬭矣？』（墨子耕柱）墨子主張非鬭，宋牼更進而主張『見侮不辱。』但吾人不能因此而否認墨家之出於士，故亦不能因此而否認墨家之出於武士。且鬭爲個人之自由行爲。墨子注重紀律組織，其先儒家而非鬭，或卽因此，亦未可知。

墨家非鬭，而戰國後期之俠則極好鬭。見侮則鬭之道德，俠最能行之。墨家有有組織之行動，而俠之行動，則多屬個人的。韓非子曰：『行劍攻殺暴憿之民也，而世尊之曰磏勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之士。』（韓非子六反）又曰：『今兄弟被侵，必攻者，廉也；知友辱，隨仇者，貞也。廉貞之行成，而君上之法犯矣。』故『儒

以文亂法，俠以武犯禁。』（韓非子五蠹）此等之俠，乃武士之一種。在原儒墨一文中，我以俠士指武士，就俠之一字在當時之意義言，實有未當。但就後來俠之一字之一般的意義言，則求一字與儒相對，可以表示武士之特性者，實以俠字爲較適。司馬遷曰：『今游俠，其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德。』（史記游俠列傳）此爲俠字在後來所提示之一般的意義，而武士之美德特性，已大半可以表示。此所以在原儒墨一文中，以俠士與儒士對稱也。

爲免除誤會計，原儒墨一文中所謂俠士，可直以武士稱之。淮南子引楚人佽非之言曰：『武士可以仁義之禮說也，不可劫而奪也。』（道應訓）是武士亦已有之名詞。但武士之名，究爲少見；而儒之名則常見。雖在許多地方，士明指武士，然武士之名少見之事實，似究可證明在先秦社會中，武士與儒士不能有同等重要的地位。關於此點，吾人須注意者，卽中國書中關於社會情形之記載，向來極少。先秦書中卽言及儒亦多係指儒家之儒，而非指儒家所自出之儒士之儒。在先秦書中，若除去儒家

之儒，則儒士之儒亦未爲甚多見。

在原儒墨一文中，我以爲諸子皆出於士之階級，而士之階級之興起，乃由貴族政治之崩壞，在官專家之失業。但若果如此，則在官專家之衆，宜莫過周室。如此則諸子之興，應在王室所在之地，何以遠在鄒魯？關於此點，有兩點可說：就第一點言之，周室王官雖最完備，專家雖最多，但宗周殘破，文物喪失，東遷之後，王室規模，已不如前。魯爲周公之後，文物完備，未經殘破。宗周滅後，魯爲東方文化中心，實爲應有之事。就第二點言之，則一種歷史上大運動之興起，固爲環境時勢所造成，而領袖人物，亦關重要。諸子家學之興，孔子開其先路。孔子爲魯人，故鄒魯爲儒家之根據地。以後諸家均直接間接受儒家之影響，故對於諸子之學之興，鄒魯居重要地位。

在原儒墨一文中，我以爲昔日在官之專家，如祝宗卜史禮官樂工，而今失職者，或爲昔日之貴族而今失勢者，此等上層失業之流民，多成爲儒士。其原業農工之下層失業流民，多成爲武士。但在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族卽是將帥；且就世界歷史之一般通例觀之，掌統治權之貴族，必勇敢善戰；何能謂周末失勢貴族多

能文而不武？關於此點，吾人須注意者，即掌統治權之貴族，其取得統治權，原憑優勢武力。故在其統治之初，仍保持其勇敢善戰之特性。但其享受既久，日趨墮落，視戰爭爲畏途，而逐漸失其打仗之技能。此在歷史上例證甚多。左傳記齊魯長勺之戰謂『齊師伐我，公將戰，曹劌請見，其鄉人曰：「肉食者謀之，又何間焉？」劌曰：「肉食者鄙，未能遠謀。」』（莊公十年）人若世代『肉食』，久之未有不『鄙』者。然既『鄙』之貴族，雖已失其祖宗之『眞才實學』，然其禮儀嫻熟，言談漂亮，則或有過其祖宗者。及其失勢以後，若憑其對於禮儀文辭之知識以餬口，則即成儒士。至於社會下層之人，對於所謂教育，既無緣領受，一旦失業，惟有賣其體力以爲餬口。在非工業社會之內，賣體力之市場有限。失業之窮人，一部分惟有當兵與當匪，此情形蓋自古已然，非止於今爲烈。當兵之社會下層之人久之專以此爲職業，即成爲武士。

在原儒墨一文中，我以爲在先秦及漢初孔墨並稱，蓋二人所代表之學派皆具有甚深的社會背景，及甚大的社會勢力也。後世以孔子爲至聖先師，以爲文聖人；又於孔子之文聖人之外，以關羽或關羽及岳飛爲武聖人，於『文廟』之外，又立『武

廟。』實則依其在歷史中之地位，孔子固可爲後世之文聖人而無愧；但關岳在歷史中之地位，則遠非孔子之比。故以關岳爲武聖人，與孔子抗衡，實爲不類。與孔子抗衡之武聖人之稱，實則惟墨子足以當之。

原名法陰陽道德

(一)論名家之起原
(二)論法家之起原
(三)論陰陽家之起原
(四)論道家學說所受隱士人生態度之影響
(五)論劉歆諸子出於王官之說

在原儒墨一文中，我說：『道家之學即出於隱士，已詳於余之中國哲學史中。此外陰陽家者流，出於方士；名家者流，出於辯士；法家者流，出於方術之士；當別論之。』本篇即繼續原儒墨討論此諸家所自出。讀本篇者須先看原儒墨。

(一)論名家之起原

在原儒墨一文中，我說：『名家者流，出於辯士。』依現在我的意見，辯士一名，雖爲先秦書中所常見，但似指一般『能說會道』之人，而非社會上確有一種人，稱爲辯士。名家者流，蓋出於訟師。

左傳謂『鄭人鑄刑書，叔向使詒子產書曰：「民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以爭於書而徼幸以成之，弗可爲矣。」』（昭公六年）又謂晉人『鑄刑鼎，著范宣子所謂刑書焉。』孔子批評此事說：『民在鼎矣，何以尊貴？』（昭公二十九年）。春秋之末各國逐漸公布法律。自守舊底人之觀點觀之，則若有公布之法律條文，則人民必就其條文，『咬文嚼字』以求獲得利於其自己之解釋。此所謂『民在鼎矣』，所謂『以爭於書，而徼幸以成之。』叔向孔子所慮，果然並不爲過，與子產同時，即有一專門巧釋法律之專家，即鄧析。呂氏春秋謂：『鄭國多相縣以書者，子產令無縣書，鄧析致之。子產令無致書，鄧析倚之。令無窮，則鄧析應之亦無窮矣。是可不可無辨也。』（審應覽離謂）。所謂縣書致書倚書之確切意義，雖不可甚解，但此段大意乃謂鄧析對於子產之法令，常予以形式底解釋，於是僅在形式上遵守法令，而作與法令實際違反之事。呂氏

春秋又說：『子產治鄭，鄧析務難之。與民之有獄者約：大獄一衣，小獄襦袴。民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民口讙譁。子產患之，於是殺鄧析而戮之。』（審應覽離謂。左傳謂：『鄭駟歂殺鄧析而用其竹刑。』（定公九年）。與此所說不合。不過在當時人之眼光中，鄧析雖不是個好人。所以左傳說：『鄭駟歂殺鄧析而用其竹刑。君子謂子然於是不忠。苟有可以加於國家者，棄其邪可也。靜女之三章，取彤管焉。竿旄「何以告之，」取其忠也。故用其道，不棄其人。』（定公九年）。依左傳鄧析亦是一個研究刑法之人。他於子產所頒布刑書之外，另擬有一部刑法草案，即此所謂竹刑。）據此則鄧析之所長，即對於法律條文，『咬文嚼字』爲利於其所欲使勝之訟者之解釋。所以他能『以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。』他有此本領，自然『民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數』了。

據此則鄧析爲一訟師甚明。荀子非十二子篇云：『不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，不可以爲治綱紀；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施鄧析也。』荀子不苟篇亦曰：『山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之。』呂氏春秋於離謂淫辭

二篇中述當時之詭辯，舉鄧析並及公孫龍。莊子天下篇述辯者之說，舉惠施及公孫龍。可見在當時人之心目中，此三人乃一派也。

呂氏春秋謂：『惠子為魏惠王制法，為法已成，以示諸民人。民人皆善之。』（審應覽不屈）。據此則惠施亦法律家也。戰國策引蘇秦曰：『夫刑名之家，皆曰白馬非馬也已』（趙策）。說者謂刑即形字，刑名即形名。此固可通。但亦或因持白馬非馬一類之辯者，先為訟師，故有刑名之家之稱。此所謂刑名，正如後世所謂刑名之義。此點誠不敢執定。但韓非云：『堅白無厚之詞章，而憲令之法息』（韓非子問辯）。據此則堅白無厚之辯，其原來底實際底用處，乃為對於法律條文，『咬文嚼字』，作為種種解釋，以為為此辯者自身之利益，如上述鄧析之所為。呂氏春秋云：『民舍本而事末，則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是為非，以非為是』（士容論上農）。此言雖未明指鄧析之徒，而鄧析之徒之所為，實此類也。

莊子中所說，辯者之所長，在當時人之心目中，正為『以是為非，以非為是』。莊子天地篇云：『有人治道若相放，可不可，然不然。辯者有言曰「離堅白，若縣寓」』。

又秋水篇引公孫龍云：『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不可。』辯者以此得名。其『然不然，可不可』之原來底實際底用處，似在關於法律訟獄之事方面，如上文所說。

上文謂堅白無厚之辯，其原來底實際底用處，乃爲對於法律條文『咬文嚼字』，作爲種種解釋，以爲爲此辯者自身之利益。法律條文之可以有種種解釋，其一原因卽吾人言語文字之可有歧義。言語文字可有歧義，呂氏春秋亦曾舉例明之。呂氏春秋云：『荆柱國莊伯，令其父視日（原作曰，依[illegible]鳴校改），曰：（原作日，依孫[illegible]校改）在天。視其奚如，曰：正圓。視其時，曰（原作日，依陳昌齊校改）當今。令謁者駕，曰：無馬。令涓人取冠，曰：進上。問馬齒，曰：齒十二與牙三十。』（許維遹集釋）。此段有數答不可解，但其大意乃以說明言語文字中之歧義。令人視日，乃欲知時之早暮，而答曰日在天。問馬齒乃欲知馬之年齡，而答曰齒十二與牙三十。此因問中之文字有歧義，故所得之答非所問。呂氏春秋又謂：『齊人有事人者，所事有難而弗死也。遇故人於塗，故人曰：「固不死乎？」曰：「然。凡事以爲利也；死不利，故不死。」故人曰：「子尙可以見人乎？」對曰：「子以死

爲顧可以見人乎?」」(審應覽離謂)。此故人說:『你還可以見人嗎?』;此所謂『見人,』乃社會底意義。此齊人說:『我若死了,更不能見人。』此所謂『見人,』乃生理底意義。此利用『見人』之歧義以爲辯也。一句有歧義之話,若將其中之歧義分析,則一句話可有許多意義。辯者隨所好而取之,則其所取者,大可非說者之意。

分析語言文字之結果,則見不獨有歧義之名詞,可利用其歧義,以爲辯論,即無歧義之名詞,亦可有不同底解釋。呂氏春秋述一辯論云:『齊晉相與戰。平阿之餘子,亡戟得矛,卻而去不自快。謂路之人曰:「亡戟得矛,可以歸乎?」路之人曰:「戟亦兵也,矛亦兵也。亡兵得兵,何爲不可以歸?」去行,心猶不自快。遇高唐之孤叔無孫,當其馬前曰:「今者戰亡戟得矛,可以歸乎?」叔無孫曰:「矛非戟也;戟非矛也。亡戟得矛,豈亢責也哉?」平阿之餘子曰:「嘻!」遂反戰。趨尙及之,遂戰而死。』(離俗覽)。在此問答中,路之人所與戟矛之解釋,乃外延底。以爲戟屬於兵器之類;矛亦屬於兵器之類。戟與矛同爲兵。而叔無孫所與戟矛之解釋,則爲內涵底。依此解釋,則戟只爲戟;矛只爲矛;其間無可以相通者。故即無歧義之名詞,亦可有不同底解釋。如辯者隨所好而

取之，則其所取者，亦可大非說者之意。呂氏春秋云：『夫辭者意之表也。鑒其表而棄其意，悖。』（審應覽離謂）。有許多詭辯，都是『鑒其表而棄其意。』司馬談曰：『名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，而失人情。』（史記太史公自序）。正『鑒其表而棄其意』之謂。名家者流，如惠施公孫龍之說，雖自有其立足點，固未可以此非之；然其所予時人之印象，則固如此也。

『戟亦兵也，矛亦兵也，』戟與矛同屬於兵之類。若就此爲更進一步之論，則可曰：『戟亦矛也，矛亦戟也。』惠施一派之名家，卽爲此論者。如莊子天下篇所述辯者之論：『犬可以爲羊，』『白狗黑，』皆此類之辯論。

『矛非戟也，戟非矛也。』戟只爲戟，矛只爲矛。就此爲更進一步之論，則可曰『戟非兵，矛非兵。』公孫龍以爲白馬非馬，正此類之辯論。在上述之辯論中，叔無孫本來所予矛戟之意義，或不必爲內涵底。路之人及叔無孫所說矛戟之意義，或均爲外延底。此二人所說，合而觀之，或可作爲惠施『萬物畢同畢異』之說之例。但在『白馬非馬』之命題中白馬及馬之意義，必爲內涵底。此命題與普通所說『白馬是馬』

之命題，俱可通者，卽因在『白馬是馬』之命題中，白馬及馬之意義，爲外延底。此白馬及馬與彼白馬及馬，意義不同，故不相衝突也。『白馬非馬』之辯論，並不始於公孫龍，如上所引戰國策，蘇秦已引『白馬非馬』之說。又韓非子謂『兒說，宋人善辯者也。持白馬非馬也，服齊稷下之辯者。』（外儲說左上）此亦在當時持白馬非馬之說者也。

惠施公孫龍俱爲哲學大家，但利用文字之歧義，以爲辯論者，其結果只爲詭辯，不能爲哲學。但其能引起人對於言語文字分析之興趣，則頗足注意也。

（二）論法家之起原

法家者流，出於法術之士。在戰國之時，國家之範圍，日益擴大，社會之組織，日益複雜。昔日管理政治之方法，已不適用。於是有人創爲管理政治之新方法，以輔當時君主整理國政，而爲其參謀。此等新政治專家，卽所謂法術之士。韓非嘗論法術之士在當時政治上所處之地位。當時之實際底政治趨勢爲君主集權。法術之士爲君主

所獻之政策，其中之一，卽爲削貴族，集君權。故法術之士之見用於君主，最爲貴族所不喜。韓非說：『智法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也。』又說：法術之士，以其卑賤疏遠之地位與貴族爭，必不能勝。『故資必不勝而勢不兩存。法術之士，焉得不危？其可以罪過誣者，以公法而誅之。其不可被以罪過者，以私劍而窮之。』（以上見韓非子孤憤）法術之士不但爲貴族所惡，且爲一部分民衆所不喜。韓非說：『主用術，大臣不得擅斷，近習不敢賣重。官行法則浮萌趨於耕農，而游士危於戰陳，則法術者乃羣臣士民之所禍也。人主非能倍大臣之議，越民萌之誹，獨周乎道言也。則法術之士雖至死亡，道必不論矣。』（以上韓非子和氏）。當時强盛底國家，皆得力於法術之士。但是得用之法術之士，如其所得之君，一旦死亡，則往往被反動底貴族所殺。此所謂法術之士，乃當時之一種專以政治爲職業之專家。法家者流，卽出自此中。

呂氏春秋勿躬篇，韓非子外儲說左下說管仲自以爲對於軍事，外交，理財，治獄，皆非專家，但『君欲霸王，則夷吾在此。』蓋其所長，乃霸王之術，其專家乃政治專家也。韓非說：『當今之士，大臣貪重，細民安亂，甚於秦楚之俗，而人主無悼王孝公之聽，

則法術之士安能蒙二子（吳起商鞅）之危也，而明己之法術哉？此世所亂無霸王也。』（韓非子和氏）。是法術之士亦自以其所長乃霸王之術。管仲雖未必講如以後法術之士所謂之『法』『術』，但他亦長霸王之術，爲後世法術之士所引爲同志。且他相齊，霸諸侯，而又死在桓公之前，得以富貴功名終。此又法術之士所認爲最成功者。所以一部分法術之士，遂追奉管仲爲首領，而因有管子之書。

儒家者流，如孔子，孟子，亦皆欲從事政治，雖不講霸，卻亦講王。何以此以政治專家獨歸之法術之士？蓋儒家雖亦講政治，而其所自出之儒，卻非以政治爲職業之專家。戰國諸子及其成『家』之時，無不談政治。即公孫龍白馬之論，依今觀之，最與政治無關，但他亦『欲推是辯以正名實而化天下焉。』（公孫龍子跡府篇）。不過除法家外，別家多不是自以政治爲職業之政治專家出來，所以他們對於政治之見解，多偏於理想，與實際政治相離甚遠。所謂『迂遠而闊於事情，』中國以後政治大部分受法家學說支配，因爲他們的學說，乃從實際政治出來，切於實用。

(三)論陰陽家之起原

陰陽家者流，出於方士。古代貴族多養有巫祝術數專家。及貴族政治崩壞，此等專家，『官失其守』，遂流落民間，賣其技藝爲生，卽爲方士。如墨子北之齊，遇日者。日者曰：『帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。』(墨子貴義篇)。此日者卽當時在民間之術數專家也。司馬遷謂司馬季主卜於長安東市，與宋忠賈誼談，『分別天地之終始，日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符；語數千言，莫不順理。』(史記日者列傳)。此等問題，正陰陽家所討論者也。司馬遷又謂：『自齊威宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌，正伯僑，充尚，羨門子高，最後皆燕人。爲方仙道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯，而燕齊海上之方士，傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。』(史記封禪書)。此以爲方士傳騶衍之術，而實則騶衍之術，亦出於方士。如所謂五德者，其支配四方(上所引墨子貴義篇一段中卽言及之)，及四時(如呂氏春秋所載月令)之力量，本已有之成說，騶衍不過又以之適用於歷史耳。

方士與儒家所自出之儒士，關係甚密切。蓋儒士爲禮樂專家，而禮樂原來最大之用，在於喪祭。喪祭用巫祝，亦用禮樂專家，此二種人乃常在一處之同事。雖後來儒家，如荀子等，將禮樂中之迷信成分，掃除淨盡，而予之以新意義，新解釋，然儒士原來所用之禮樂，其原來之意義，則與方士所見極近。史記封禪書所載對於名山大川及諸神之祭祀，爲禮樂專家之事，亦爲巫祝方士之事。封禪書又謂：『孔子論述六藝傳略言易姓而王封泰山，禪乎梁父者，七十餘王矣。其俎豆之禮不章，蓋難言之。或問禘之說，孔子曰：「不知。知禘之說，其於天下也，視其掌」』『及後陪臣執政，季氏旅於泰山，仲尼譏之。』巫祝所注意之事，亦有爲孔子所注意。蓋原來儒士與巫祝本有時爲同事也。及秦漢之時，儒士與方士，二名常混而不分。其所以如此，雖爲在秦漢儒家與陰陽家混合之結果，然儒士與巫祝本來之關係，自亦爲一因也。

在秦漢儒家之人亦爲陰陽家之人；儒士亦爲方士。例如董仲舒一人，卽備此四項資格。其書中有求雨止雨之方法，實卽方士之方術也。

（四）論道家學說所受隱士人生態度之影響

道家者流，出於隱士。道家與隱士之關係，我在中國哲學史已有詳細論述。（第七章第一節。此節係新增。）茲僅補述道家學說所受隱士人生態度之影響。

道家出於隱士，故其理想中之人物，爲許由務光之徒。此等人對於政治社會，皆取旁觀態度。此態度在道家思想中，隨時皆可見。原來隱士之出此態度，無非欲避世遠害，獨善其身。彼明認彼等出此態度，乃純爲其自身打算。所謂『拔一毛而利天下不爲。』即楊朱之徒，倡一種學說，以予此態度以理論底根據，其學說所主張，亦不外此。及進一步之道家，則謂：宇宙間諸事物之變化，皆遵循一定底公律。在天然界如此，在人事界亦如此。在人事界中，社會上諸種變動，皆自然得其必得，應得之結果。吾人實只須旁觀以俟之。此意在老子書中，最爲明顯。如老子云：『强梁者不得其死。』（四十二章）。蓋『惡人自有惡人磨，』吾人實只須旁觀以待其受『磨。』又云：『常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。』（七十四章）。應該被殺者，若時機已到，自有人殺之，不必我殺之。若時機未到，而我欲强殺之，則不但

不能殺彼，而我且先受其害矣。此亦主吾人對於社會，須持旁觀態度；但其所持理論，與楊朱不同。依此理論，即身在某事中本身主持某事者，對於其所主持之事，亦宜順其自然底演變，而本身只持旁觀態度。如老子云：『天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。』（二十九章）。『爲』者，即作一事之時機，即所謂客觀底條件，尚未到，而主事者即欲勉强發動。『執』者，即一事之時機已過，而主事者尚欲勉强繼續。眞善主事者，對於其所主之事，只持旁觀態度，不爲而任其自然演變，則即『無爲故無敗，無執故無失。』（六十四章）『無爲而不爲』矣。

再進一步之道家，則在根本上反對一切人爲。以爲現在之社會，即是人爲之物；其中有罪惡痛苦，乃係當然。假使原來人即不作一事，則自無社會，而亦無罪惡苦痛。原來之隱士，不過笑儒墨救世之勞而無功。此更進一步之道家，則以爲社會上之有苦痛罪惡，正儒墨一類聖人積極活動之結果。莊子云：『夫施及三王，而天下大駭矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚智相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。』『今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂

攘臂乎桎梏之間。意甚矣哉其無愧而不知恥也。』（在宥）。又云：『三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。』『而猶自以爲聖人，不可恥乎，其无恥也。』（天運）。隱士本爲對於社會持消極態度之人，其初不過欲獨善其身。而自隱士出之道家，則進而以爲社會之亂，正持積極態度之人之罪。此乃隱士態度之最大擴充，而『不知愧恥』之譏，加於儒墨，亦孔墨所不及料也。

論語云：『曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡。有若無，實若虛，犯而不校。昔者吾友，嘗從事於斯矣。」』（泰伯）。此所謂吾友，不知指何人。但『有若無，實若虛』頗足以表明道家之人生態度；或此卽指早期道家之人，如隱士之流。不過早期道家之持此態度，亦欲全生免害，如莊子人間世所說大木以『無用得終其天年』者。至老子乃就此人生態度，推衍引申，以爲爲天地萬物之根本之『道』亦『有若無，實若虛』。老子云：『道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚眞，其中有信。』（二十一章）。此類之言，皆所以形容道之『有若無，實若虛』也。

（五）論劉歆諸子出於王官之說

依劉歆七略對於諸子之分派，除儒，墨，名，法，陰陽，道德，六家外，尚有農，縱橫，雜，小說，四家。自舊日所謂道術之觀點，小說家不在『可觀』之列，已爲劉歆所承認，故曰：『其可觀者，九家而已。』雜家本不成家，其書不過百科全書之類。戰國誠多縱橫之士，然未聞有縱橫之學。農家之說，如若呂氏春秋任地辨土所載，則爲關於農業之技術。如有若孟子所述許行之學說，則其說似爲道家或墨家一派之『支與流裔。』此所謂三家在思想史之重要，皆不能與儒墨等六家並論。故依司馬談所說，只取六家，而討論其起原。

自原儒墨及以上所述，可見劉歆諸子出於王官之說，亦非全無歷史底根據。（註一：傅孟眞先生早已注意到，見所著戰國子家敍論。）每一歷史家對於歷史之報告及解釋，往往不免受其自身所處時代之影響。各時代的歷史家所處時代不同，因之其對於歷史上同一事實的看法亦異。後來歷史家的任務，在多數事例中，不是在於推翻或抹殺以

前歷史家對於歷史之報告及解釋而是在於找出其報告及解釋中何者爲合於事實何者爲因其特殊底看法而得來的錯誤底論斷換言之後來歷史家的所作或應作的事情在多數事例中不是推翻或抹殺以前歷史家之工作而是重新修正之解釋之這就是我所說『疑古』與『釋古』之別。

劉歆諸子出於王官之說其主要意思是有歷史底根據不過有幾點是因其特殊底看法而得來的錯誤底論斷他所以有其特殊底看法則因其受其自身所處時代之影響在這幾點上我們的見解與劉歆完全不同。

在第一點上我們與劉歆不同底卽是劉歆理想化古代之一點這一點並不是劉歆個人的錯誤而實是當時一種底『時代精神』劉歆及其時人承受了儒家的傳統見解把原來的周制理想化了凡與他們理想化底周制不同之制度皆認爲不合他們以爲由在官專家世官世祿之制度變爲在野專家以自由職業謀生之制度爲一種錯亂所以在漢志中充滿了世道凌夷之空氣這個一般底看法照我們現在底意見是完全不對底在此點我們的看法與劉歆恰正相反。

在漢代中國已是一統底帝國，中央政府的力量很大。一切學問技藝，俱有集中於中央之趨勢，劉歆及其時人自漢以推周，以爲周末一切學術皆出於『王』官。其實在周之封建政治制度中每一個諸侯，在他國內，都是一個具體而微底王。每一個國的公室，都是一個具體而微底王室。王有王的『官』，各國的諸侯也各自有其『官』。及貴族政治崩壞，『官失其守，』在官之專家流入民間。這些專家不必皆自王室之官流出。而諸子之學之興，亦更不必出於自王室之官流出之專家。所以我們雖亦以爲諸子之學大都出於『官，』但不必出於『王』官。這是我們與劉歆不同之第二點。

我說諸子之學，『大都』出於『官；』因爲我們所說，都是就當時之一般趨勢而言。當時在官世官世祿之專家，流入民間，各本其所長以爲職業而謀生活。其後各職業之中，有『出乎其類，拔乎其萃』者，爲其職業中所特別注重之道德或行爲所啓示，遂有一貫底學說，欲以『易天下，』此卽是諸子之學。諸子出於職業，而職業出於『官。』就當時之一般趨勢，大體言之，固是如此。但如必爲諸子之每家皆確切指

定一『官』以爲其所自出，則恐未免有穿鑿之處。蓋一則諸子出於『官』乃一種社會演變，自源至流，歷時久遠；自流溯源，有可明者，有不可明者。於其不可明者，亦必爲指定一『官』以爲其所自出，則鑿矣。再則春秋戰國之時，社會之組織日趨複雜；社會有新建設，新需要，人卽有新職業。新職業有不必與舊日之『官』相應者。若有諸子之學，出於此新職業，而亦必爲指定一舊日之『官』，以爲其所自出，則尤鑿矣。劉歆於九流十家，皆爲指一『官』以爲其所自出，蓋由於漢人好系統，喜整齊之風尙。吾人於劉歆之說，只取其普通底說法，至於某家必出自某官之特殊底說法，則爲吾人所不取。此吾人與劉歆不同之第三點。

劉歆以爲古代聖人有完全底知識；及聖人歿而微言絕，於是諸子皆得聖人之一體，『雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔。』莊子天下篇亦同此見解，以爲『天下大亂，賢聖不明，』『道術爲天下裂，』諸子『各得一察焉以自好。』這些見解，亦出於理想化古代。我們的見解，完全與此不同。這是我們與劉歆不同之第四點。

在上面所舉之四點中，我們可見劉歆，因受時代影響，用其特殊底看法，而得來

之錯誤底論斷。而我們與其不同之處，可以說是我們對於劉歆之修正。我們對於諸子起原之說，可以說是修正劉歆之說，而同時予以新解釋。

原雜家 與張可爲君合作

(一)緒言

(二)戰國末至秦漢思想統一運動之歷史的原因

(三)戰國末期之道術[illegible]一說

(1)荀子之王制論

(2)莊子天下篇之道術統一說

(3)韓非子『言談者必歸於法』之主張

(四)總論雜家

(五)呂氏春秋

(1)方術統一論

(2)義利論

(3)反『非攻』及薄葬等主張

(4)餘論

(六)淮南內篇

(1)道無爲

(2)本末說的道術統一論

(七)漢代其他各家之雜家傾向

(八)餘論

(一)緒言

這篇文章的主旨，是打算說明在戰國末期到秦漢之際，中國思想界有一種『道術統一』的學說，在思想家與政治家之間流行着。當時的思想家與政治家有一種思想統一的運動。『道術統一』的學說，卽是在這種運動中生出來的。有這種運動，有這種學說，思想界中卽生出一種新的派別。此新派別卽是漢書藝文志所謂『雜家。』

『道術』一詞，照莊子天下篇所與的意義，差不多與西洋有一部分哲學家所謂『眞理』一詞範圍相同。（他們寫這個字的時候，第一個字母，是要用大寫的）大概言之，道術是對道而言，道是萬事萬物的總原理，對於此總原理的知識，就是道術；道術是對於道的知識，故有時亦簡稱曰道。荀子對於此所謂眞理，卽只稱之曰道，而不稱之曰道術。道旣然無所不在，所以道術亦是無所不包。人所有的一切知識，以及各家的學說，都可以說是道術的一部分，可以說是從道術分出來的。莊子天下篇說：『道術將爲天下裂。』從道術裂出來的知識或學說，都只是整個的眞理之一部分，卽天下篇所謂『方術。』

凡以爲有如此的道術，而自道術的觀點，以批評，統一各派學說者，其主張我們稱之爲『道術統一』說。不以爲或不說有如此的道術，而從別的觀點，以批評，統一各派學說者，其主張我們稱之爲統一思想或統一方術。

（二）戰國末至秦漢思想統一運動之歷史的原因

自春秋訖漢初，中國歷史的趨勢，在政治方面說，是統治機構由多元的變成一元的，由分散的變成統一的。自春秋時起，尤其是春秋以後，中國舊有的封建諸侯，各把自己的『國』做單位，在國內削滅了貴族，卽所謂『家』的勢力，集權中央；在國外則吞併弱小，巧取豪奪，以擴大疆土。這些國家每一個都在有意地或無意地，企圖完成這統一政治機構的歷史使命；用當時的話說，就是說要企圖去『王天下』。這種趨勢，在戰國末年更爲顯著，而一般人也希望這種趨勢，能以成爲事實。孟子說：『定於一，』正是表示這種希望。

自春秋以降，各家學說的興起，本來都是打算解決當時的各種問題的，都要『救世之弊。』因其所見不同，主張各殊；而又皆求其能得用於君，得行於世，所以就不免爭辯。各家學說，愈趨完整，派別之分，越發顯然，爭辯亦日益激烈。春秋時代，孔子只說：『道不同不相爲謀。』戰國初期，孟子就主張：『能言距楊墨者，聖人之徒也。』善於『知言養氣』的孟夫子，在那時代就不得不實行『理論鬪爭』了。

到了戰國末期，統一的局面，已有眉目。一元統治的政治機構的理想，漸漸具體

化。思想界對於百家分歧衝突的局面，亦漸感覺不滿了。第一個使各家都不滿意的，是分析堅白同異的辯者。荀子說辯者之學是『不急之察，』又叫它做『姦』道。他說『若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也。雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人。』（荀子儒效篇）至於莊子韓非，雖其觀點與荀子不同，學說各異，而其主張取消辯者之學大家倒是一致。莊子從知識論出發，指出所謂『辯者之囿，』說惠施『辯之不足，益之以怪，能服人之口，不能服人之心。』（天下篇）韓非從治國的觀點出發，說『好辯說而不求其用，濫於文麗而不顧其功者，可亡也。』（韓非子亡徵）這種對於辯者一致的攻擊，即表示當時人對於各家『理論鬭爭』之厭惡，亦即是當時思想統一運動之表現。

思想統一運動，其興起大概是由於下列三種情形：

第一，從歷史上看，就統治者說，思想統一是必需的。因爲統治者一方面在決定政策上，必需有一個一貫的理論根據，一方面在政策施行上，也需不受太多的龐雜

不一致的批評，所有的統治者，大概都是主張思想統一的，自戰國至秦漢，政治上既趨向『大統一』，所以統治者亦提倡思想統一。

第二，有許多人相信眞理，尤其是有些哲學家用大寫寫的那個眞理，本來而且只能有一個。既信眞理爲一，則對於各家之學之矛盾分歧，必有人思有以『一』之。

第三，就思想史之發展言，經過一『百家爭鳴』之時代，隨後亦常有一綜合整理之時代。

在此情形之下，戰國末及秦漢之際，思想統一運動，即應運而生。

在此運動中，有些人對於眞理本來而且只能是一之一點，特別發揮。此等人之主張，即是此文所謂『道術統一』說。荀子及莊子天下篇都是講『道術統一』說的。雜家的人即是主張『道術統一』說的，或可說是受『道術統一』說的影響的。他們對於各家的看法，與荀子及莊子天下篇頗相同。他們與荀子的見解，有一部分相同，即以爲各家各有所『見』，亦各有所『蔽』。他們與莊子一派的人的見解，亦有一部分相同，即以爲各家之『方術』，皆有得於道術，皆爲道術之一偏。照這個觀點

的看法，他們以為求眞理的最好的辦法，是從各家的學說取其所『長』，舍其所『短』，取其所『見』，去其所『蔽』，折衷拼湊起來，集衆『偏』以成『全』。秦相國呂不韋就是想用這種辦法來求統一思想的。史載呂不韋會門客作呂氏春秋，『以為八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以為備天地萬物古今之事。』（史記呂不韋列傳）漢淮南王劉安，也集合多人作為淮南內篇，自謂『非循一迹之路，守一隅之指，「能」棄其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理萬物。』（淮南要略）這種態度明白地是折衷拼湊的態度。這派思想家漢書藝文志稱為『雜家。』藝文志說：雜家者流，『兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫。』呂氏春秋，淮南內篇，藝文志皆列入雜家。據藝文志所載，雜家著作，共有二十家四百三篇之多，但今多已佚。不過除呂氏春秋與淮南內篇之外，其餘雜家著作，大概是所謂『盪者為之，則漫羨而無所歸心』（語見漢志）者流所作，呂氏春秋與淮南內篇，已很足代表雜家，正如老子莊子足以代表道家。

（三）戰國末期之道術統一說

道術統一說大概在戰國末期已經成立。持此說者有儒道二家。戰國末期道術統一說與道家之興起，很有關係。有了『道惡乎往而不存，言惡乎存而不可』的見解，纔會使人覺得當時互相攻擊的學術派別，是可以融會綜合的。老子說：

「道冲（虛也）而用之或不盈淵兮似萬物之宗。」（四章）

「道者萬物之奧。」（六二章）

這道，『似萬物之宗，』又是『萬物之奧，』所能包容之多，所能籠罩之廣，一切事物對之，直是『無所逃於天地之間。』道爲萬物之宗，道術爲各家的學說，即所謂方術者之宗。這是道家的道術統一說，持此說者爲莊子天下篇。

儒家是保存傳統學術，擁護傳統制度的學派。如果我們承認歷史是有延續性的，則一切新學說新制度都可以說在舊學說舊制度中有其萌芽。從這一點看，亦可以得到道術統一之觀念。漢書藝文志說九家『亦六經之支流餘裔，』正是用這種看法。所以儒家亦有道術統一說，持之者爲荀子。茲就荀子及莊子天下篇中所見，分別述之。

(1)荀子之王制論

荀子是戰國末期的儒家的大師，當時正是學說派別最複雜的時代。在理論發展上，各個學派，許多系統，已經很完整了，對於異己的學派，相反的主張，了解已深，而同時排斥亦益力。這種情形，自如今看來，也可以說是學術興盛的現象，不過當時人卻大都認為是一種混亂，是非不分的局面。荀子對於這種局面，尤為痛恨，他敘述當時的情形說：

「假令之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下，欺惑愚衆，矞宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所存者，有人矣」（荀子非十二子篇）

他列舉它囂魏牟陳仲史鰌墨翟宋鈃慎到田駢惠施鄧析子思孟軻等六派十二人，以為他們的學說雖皆『持之有故，言之成理，』但其結果實只足以『欺惑愚衆，』擾亂是非。當時混亂的思想，荀子認為必須統一，因為『道』本來是一，而且只能是一。荀子又以為當時各家各有所見，墨子有見於『用』，宋子有見於『欲』，慎子有見於『法』，申子有見於『勢』，惠子有見於『辭』，莊子有見於『天』，不過他們

所見者皆不過是『道』之一偏，而不是其大全，所以各家之所見，正成爲各家之蔽。荀子說：

「故由用謂之，道盡利矣；由俗（楊倞曰「俗當爲欲」）謂之，道盡嗛矣；由法謂之，道盡數矣；由勢謂之，道盡便矣；由辭謂之，道盡論矣；由天謂之，道盡因矣：此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」（荀子解蔽篇）

見乎一隅，不知其爲一隅，而自以爲知道，則必不知道，即是『蔽於一曲，而闇於大理』，蔽於一曲，是人之大患。荀子說：

「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。亂國之君，亂家之人，此其誠心莫不求正而以自爲也，妬繆於道而人誘其所迨也。私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也。是以與治雖（郝懿行曰：『雖當作離』）走而是已不輟也。豈不蔽於一曲而失其正求也哉？」（荀子解蔽篇）

如欲不蔽於一曲，辨其是非，知其治亂，得其正求，則必須知『道』。荀子說：

「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。『何謂衡？』曰『道。』故心不可不知道。」（荀子解蔽篇）

道之具體代表卽是王制。王制是一切的『隆正。』所謂『隆正，』有標準之意。百家之說，各有所見，各有所蔽，何者爲其所見，何者爲其所蔽，要加以判斷，必有標準。聖人所用之標準是道。常人所用之標準，卽聖人所定之王制。荀子說：

「子宋子曰：『見侮不辱。』應之曰『凡議必將立隆正然後可也。無隆正則是非不分而辯訟不決。』故所聞曰天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。」（荀子正論篇）

「傳曰：『天下有二：非察是，是察非。』謂合王制與不合王制也。天下有不以是爲隆正也，然而猶有能分是非，治曲直者邪？」（荀子解蔽篇）

凡不合王制者都是蔽，都是姦言。王制是批評一切學說之標準，荀子說：

「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。雖辯，君子不聽。」（荀子非相篇）

「辯說譬喻，齊給便利，而不順禮義，謂之姦說。」（荀子非十二子篇）

「凡知說，有益於理者爲之，無益於理者舍之，夫是之謂中說。……知說失中，謂之姦道。」（荀子儒效篇）

荀子批評當時各家也都就其合王制不合王制立論，他說：

「愼子有見於後，無見於先；老子有見於詘，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。有後而無先，則羣衆無門；有詘而無信，則貴賤不分；有齊而無畸，則政令不施；有少而無多，則羣衆不化。」（荀子天論篇）

所謂『貴賤不分』『政令不施』『羣衆不化，』很明顯地卽是不合王制的毛病。既有王制以爲隆正，有『道』『理』『禮義』以爲準則合乎王制，順乎禮義，『有益於理者爲之，』『無用之辯，不急之察，棄而不治。』（荀子天論篇）則方術可一。聖人得位，推行其『王制，』則『十二子者皆遷化。』卽不遷化，聖王也一定使『六說者不能入也，十二子者不能親也。』（荀子非十二子篇）但聖人既不得位，統一方術之事業，只好望於仁人。荀子說：

「今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之迹著矣。」（荀子非十二子篇）

（2）莊子天下篇之道術統一說

天下篇對於道術統一的看法，是道家的看法，與荀子的看法，頗有差異，天下篇以爲各家皆有得於道術，荀子以爲各家皆有見於『道』之一隅一偏。在此點天下篇與荀子似有相同處。但天下篇對於各家之態度，則與荀子大不相同。荀子評論各家，以爲各有所見，各有所蔽，好像公允，與天下篇的看法差不多。但其實他以爲各家之所見既都是一偏，因此一偏之見反蔽『大理』，對『大理』而言，此所見卽是蔽，所以說：『愚者爲一物一偏而自以爲知道，無知也。』從道術之觀點看，各家之有知，正卽各家之無知；只有合王制，順禮義，纔算有知。天下篇論述各家，有時也加以批評，卻都以爲是『古之道術有在於是者』。（論惠施無此語，似乎也是表示看不上惠施之意。也許天下篇論惠施段是另一篇，如有人所說）諸子百家各得道術之一部分，『以自爲方』。古來的道術是『天地之純』，因純故一。諸子百家，不見『純』而裂道，則『往而不返，必不合矣』。但不合亦只得聽其不合，而荀子則要用王制禮義以務息各家之說。這是道家與儒家的態度之不同處。

以下分三點來說明天下篇之道術統一說：

第一，天下篇所謂道術，是無所不包的『眞理。』天下篇說：

「『古之所謂道術者果惡乎在？』曰『無乎不在。』曰『神何由降？明何由出？』『聖有所生，王有所成，皆原於一。』」

所謂『无乎不在』者，天下篇說：

「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人；以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四是也，百官以此相齒，以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養，民之理也。」

其中天人，神人，至人，都得道術之體，故能『不離於宗，』『不離於精』『不離於眞。』聖人得道術之用，故『以德爲本，以道爲門，兆於變化。』君子者，得於道術之末迹，故崇仁義，行禮樂，已不能算得道術之全。至於百官百姓，則更『日用而不知』矣，得道術體用之總全者，即天下篇所謂『古之人其備乎。』因爲他『備，』故能『配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。』這叫做『內聖外王之道；』又叫做『明於本數，係

於末度。』本數即是宇宙萬事萬物之總原理，末度即是禮樂法制；對於這各方面所有的眞理，即天下篇所謂道術。

第二，天下篇以爲道術，『古之人』能全有之。所謂『天地之純，古人之大體』者是。這種道術『六通四辟，小大精粗，其運無乎不在，』其大者精者，即是其關於本數者；其小者粗者，即是其關於末度者。以後之人，雖不能見道術之全體，然道術之『明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。』此所謂數即本數；此所謂度即末度。關於其末度，天下篇說：

『其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。……詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。』

關於其本數，天下篇說：

『其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。』『天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，』『以其有爲不可復加矣，』『譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，猶百家衆技也，皆有所長，時有所用，』（天下篇語）。

但是比不得古之聖王，都是『不該不偏』的『一曲之士。』這些一曲之士，各得一察，『往而不返，』從其所得之一曲，『以判天地之美，析萬物之理，』『往而不返，必不合矣。』所謂『往』的意思，就是推衍上去，各家各得道術之一部分，把這一部分執着起來，推衍下去，他們卽不會再合了。古人之大純，後人再也不得見了。

百家之學無一非不偏不該之論，古人所有道術之全已散於百家，百家各得一偏，故猶耳目口鼻，時有所用，而不能相通。所以『內聖外王之道闇而不明，鬱而不發。』如墨子之『反天下之心，』愼到之『非生人之行，而至死人之理，』固已不對，卽老聃莊周，也只是眞人類似所謂『至人』等，也只能『澹然獨與神明居，』『獨與天地精神往來，不敖倪於萬物，』而不能『醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，』行聖人之事。他們只有『內聖，』而沒有『外王。』

第三，莊子天下篇對於各家方術之看法，與莊子齊物論等篇有相同之點。莊子齊物論有『齊是非』之主張，齊物論說

「道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於

葉華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。」

道是宇宙萬物之總原理，小成則道隱；道術是對於這個原理的知識；知識若成了『家』，則道術也隱。儒墨有執，各以其自己之所是，非其所非，『是亦一無窮，非亦一無窮，』如環無端。在此道術之全中若執其一曲，則必相非，故齊物論主張兩行之說：

「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」

所謂兩行，卽不廢是非而超過之。對於各家之是非，以『不一』一之，以『不齊』齊之，天下篇雖沒有這一種的齊法，但對於道術的統一，只說道術原來是統一，至於既分之後，各家不能相通，亦只好聽其自爾。天下篇既不想定一定的標準，以統一各家，亦不想折衷各家，以恢復道術之統一。既有各家，卽任其自爾。這是道家的態度。

(3)韓非子『言談者必歸於法』之主張

法家雖無明顯的『道術統一』說，而對於思想統一則極爲注重，故下略述韓非子在此點之見解。

法家之學之目的，在於治世強國，故其對於思想統一之主張，係由功利主義的

觀點，從國家的立場立論，韓非子對百家之學，有下列三種見解。

(一)雜反之學互相衝突之說，不能並存。他說：

「墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以為儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以為孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾侈儉，俱在儒墨，而上兼禮之。漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以為廉而禮之。宋榮子之議，設（王先慎曰：「設」疑「語」譌）不鬭爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以為寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也；是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉恕暴，俱在二子，人主兼而禮之。自愚誣之學，雜反之辭爭，而人主俱聽之。故海內之士，言無定術，行無常議。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學不兩立而治。今兼聽雜學，繆行同異之辭，安得無亂乎？」（韓非子顯學篇）

(二)妨害國家政令的學說，不能容許。『儒以文亂法，俠以武犯禁。』韓非子列入『五蠹』，謂『世主不除此五蠹之民』，『則海內雖有破亡之國，削滅之朝，亦勿怪矣。』韓非子又謂儒墨楊老之說，從國家的利害着想，也不可提倡。他說：

「故不相容之事，不兩立也。斬敵者受賞，而高慈惠之行；拔城者受爵祿，而信廉愛之說。……舉行如

此，治強不可得也。」（韓非子五蠹篇）

這所說的是儒墨。又說：

「畏死遠難降北之民也，而世尊之曰『貴生之士』。學道立方，離法之民也，而世尊之曰『文學之士』。……世主聽虛聲而禮之，利必加焉。……故名賞在乎私惡當罪之民……索國之富強不可得也。」（韓非子六反篇）

這所說的是楊老。

（三）無用之辯，微妙難知之論，都須取消。韓非子說：

「好辯說而不求其用，濫於文麗而不顧其功者，可亡也。」（韓非子亡徵篇）

「夫言行者，以功用為之的彀者也。……不以功用為之的彀，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。」（韓非子問辯篇）

「所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。今為衆人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。故糟糠不飽者，不務粱肉；短褐不完者，不待文繡。夫治世之事，急者不得，則緩者非所務也。今所治之政，民間之事，夫人所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣。故微妙之言，非民務也。」（韓非子五蠹篇）

其他學說，不在上述三者之列，而有利於國者，則可歸之於法中，使一國之民所有個人生活，社會輿論，一皆依據於法。國家要戰爭，則法卽須照着這個意思規定人民都須以殺敵爲至善，不得持重生貴己之學說。國家要拓土開疆，則法卽須照着這個意思規定，人民都須以攻城掠地爲至善，不得持兼愛非攻之論。但假如國家要提倡節儉，則墨子節用薄葬之說，非但不加禁止，而且還要佈之於官，令人民遵守。韓非子說：

「人主於聽學也，若是其言，宜布之官而用其身；若非其言，宜去其身而息其端。今之爲是也，而弗布於官，以爲非也，而不息其端；是而不用，非而不息，亂亡之道也。」（韓非子顯學篇）

「明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師。」（韓非子五蠹篇）

『以法爲教，』『以吏爲師，』『言談者必歸於法，』卽是韓非子對於統一思想的辦法。其於百家之學，不究其本，不管其理論系統，專以實用爲宗，以治世強國爲準，而衡量各家學說主張之實際的影響；然後對於各家，有所取舍，歸於法而一之。他用這種方法，采道家清虛無爲之論，以爲其君道無爲之說，采儒者之忠君正名及其他各家有利於治世強國之學說，以爲法之內容。近人王世琯先生謂『韓非子實集

儒道法三家之大成。』（韓非子研究）此亦可說不過其太成之所集，只是切實淺顯的主張，並無微妙之言，系統之論。他統一思想之法，著重在實用上而不在根本的理論上。但就其法家立場言，這也是合理的方法了。韓非子對於統一思想，大都就國家或統治者之觀點立論，我們可以說：他只有統一思想的學說，而沒有『道術統一』的學說。不過他之採取各家，及以為各家亦時有其用之見解，亦與雜家以影響。

(四) 總論雜家

漢書藝文志說：

「雜家者流，蓋出於議官，兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。及盪者為之，則漫羨而無所歸心。」

藝文志雜家書目內，列有淮南內二十一篇，淮南外三十三篇，今所存淮南子就是內篇，書末有要略一篇，自謂：

「若劉氏之書，觀天地之象，通古今之事（「事」一本作「論」），權事而立制，度形而施宜，原道之心，

合三王之風，以儲與扈治玄眇之中，精搖靡覽，棄其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理萬物，應變化，通殊類。非循一迹之路，守一隅之指，拘[illegible]牽連於物，而不與世推移也。故置之尋常而不塞，布之天下而不窕。」

從這兩段看『可知所謂雜家者流，乃是『兼儒墨，合名法』『非循一迹之路，守一隅之指』之一派。他們自以爲這種辦法可得道術之全，自這個觀點看，各家皆一曲一隅之士。

戰國末期，各家對於統一思想，都有一種主張。儒家荀子一派，以爲諸子各有所見，因其所見蔽於一曲，闇於大理。道在於大理，不在一曲，是全不是分。道之具體的代表是王制，主張『尊王制』『禁姦言』以統一思想。道家莊子天下篇則以爲道術散而爲方術，方術猶人之耳目口鼻，各有其用，而不可以相通。道術之大純，今失而不可復得。百家分歧，往而不返。如人以爲天下篇也有統一思想的方法，其辦法亦必是以不一一之。法家主張以法爲治，以治世强國爲目的。合於此目的者，布之於官，歸之於法，不合此目的者，『息其端而去其身』，使『言談者必歸於法』。法即爲國人言行的最高標準。所有這些說法，都是春秋以後，學說蠭起，派別雜歧，雜反之說，互相衝

突之情形所引起，亦是當時政治統一之趨勢所需要。在戰國末期以後，這些說法，成爲當時思想之主潮。因爲此種思想之流行，引起一些好折衷之學者，自命爲非一曲之士，不墨守一家之迹，企圖綜合各家，『棄其畛絜，斟其淑靜，』使各家學說由分而合。此種人卽漢書藝文志所謂『雜家者流。』以後秦漢之際，政治上全國統一，『車同軌，書同文，行同倫，』在此種情形之下，此種自命爲綜合諸家之派別，最易盛行。

雜家所依之理論的根據，主要的是戰國末期所有之『道術統一』說。儒道二家雖均有『道術統一』說，但其對於各家之態度，則截然不同。荀子認爲各家之所見，卽是所蔽，愚者得一偏而自以爲知道，對『大理』而言，各家都是『無知，』只有合乎王制，順乎禮義者，纔算是見非蔽，得乎道之全。莊子天下篇認爲百家之學，雖然也是不該不偏，但『古此道術有在於是，』並不是全然無知；並且還以爲百家之學猶耳目口鼻，雖然不能相通，卻各有其用；不過各家『往而不返，』純一道術爲天下裂，可認爲『悲夫』而已。荀子所謂總全的道，就眞正客觀的看法，其實仍是他自己的道。要大家承認了王制爲『隆正，』方可辯論，那裏還會有什麼辯論？別家只好全

部投降，也不會有什麼調和好講。故依照荀子的辦法，只會有『罷黜百家』之論，不會生出折衷各家之雜家。但莊子天下篇則以為百家之學都得道術之全之一部分，而且各有所用，如耳目口鼻。我們可以設想，天下篇所謂總全的道術可以是當時許多方術之總合，耳目口鼻俱全。（此種設想其實不與天下篇的意相合，天下篇所說之道術乃是純一的，耳目口鼻雖全，乃如樸未鑿，不和後來之已分開者一樣）。若如此設想，則欲得總全的道術，必須不偏不倚，網羅百家，而成總全，這正是雜家之態度。只有在此種態度下，纔能發生折衷主義，以『兼儒墨，合名法。』

但在另一方面看，如果完全照莊子天下篇所持之態度，也不能產生雜家，莊子天下篇所持之態度是道家的態度，道家對於有兩點持之甚堅：（1）道術是『天地之純，』純有純樸的意思，純是最好最全的；因其不是從名言分別得來，故為無上智慧。各家學說，都由名言分別推衍而來；各家都是分裂純一道術之罪人，他們不能相通，不能相合。道術之分裂為方術，如『樸散而為器，』如七竅鑿而渾沌死。（2）因循無為，也是道家所堅持之一點。百家蠭起，雜說紛爭，無論起因如何，已為既成事實；

百家『往而不返』『道術將爲天下裂，』乃是當時之趨勢。對於此種趨勢，道家只好嘆一聲『悲夫。』後之學者不能『見天地之純，古人之大體，』他們也是愛莫能助。『勞神明而爲一，』是道家所最不贊成的。既認爲方術不能統一，又不想去統一它，則亦不能發生雜家；雜家是認爲方術可以統一，而又想去統一它的。而且雜家也不能贊成道術越純樸越好之說法；太純樸了，固然可以『一，』但此『一』其實沒有多大用處，故完全採用天下篇所持態度，亦不能發生雜家，韓非子的學說，及其提出統一思想之必要之一點，亦可與雜家以影響，上文已說。茲將雜家所承受於戰國末期之『道術統一』說，及統一思想之主張者，列舉數點如下：

第一，『道術統一』說之中心觀點，爲戰國末期儒道二家所公認者。此說以爲道術之全包括所有的學說，或包括所有學說之『好』的一方面。

第二，對於百家之學，『道術統一』說以爲他們都見到總全道術之一偏一隅，這也是荀子和天下篇所共同主張的。

第三，雜家又採取荀子韓非子的見解，認爲各家學說，有統一之必要。就實用上

說，學說必須統一不二，纔不至惑亂法令，混淆是非；就知識上說，必知大全的道術，纔算全知之士。

此三者乃是成立雜家之理論的基礎。他們不能承受荀子以一家之說爲標準，以統一別家之主張；也不能承受莊子天下篇方術不能統一之理論。雜家自始即不專宗於某一家；也非單獨由某一家的學說發展而來。

自然，說雜家不宗一家，並非說它未受過他家之影響。前文已提到，道術統一之說，與道家之興起，有很大的關係。中國先秦哲學，一般是注重實際人生問題，有形上學者，只先有道家，後來纔有易傳。易傳受道家的影響也很大。又因道家所論問題，有許多是較各家所論爲根本的，故雜家有許多地方，都採取了道家的觀點。如呂氏春秋開頭就論『本生』『重己』，淮南內篇開頭就有原道一訓，都是道家的議論。江瑔讀子卮言上說：

「其得道家之正傳，而所得於道家亦較諸家爲多者，則惟雜家。蓋雜家者，道家之宗子，而諸家者，皆道家之旁支也。惟其學雖本於道家，而亦旁通博綜，更兼采儒墨名法之說，故世名之曰雜家。此不過采諸

家之說，以濬其流，以見王道之無不貫，而其歸宿仍在道家也。（論道家為百家所從出章）

其實所謂宗主道家以各家之說濬其流，在今所有之雜家著作中都未曾自己說過；就其內容看，亦有許多地方與道家思想並不一致。雜家的代表作品，今有呂氏春秋與淮南內篇。淮南內篇之於道家，其關係較呂氏春秋為深。顧頡剛先生曾作從呂氏春秋推測老子成書年代一文（載古史辨四卷），即以呂氏春秋與淮南內篇兩書對道家關係深淺的差異為論，推測老子一書，成在兩書成書之間。不過淮南內篇也不宗主道家，它自己說：『非循一迹之路，守一隅之指，』上文已詳。總之，雜家不是道家，也不宗主任何一家，它是應秦漢統一局面之需要，以戰國末期『道術統一』說為主要的理論根據，實際企圖綜合各家之一派思想。這種思想，在秦漢時代，成為主潮。在秦漢時代，各派各家，都不免有雜家的色彩。

呂氏春秋與淮南內篇，在漢書藝文志中皆列為雜家，它們有下列三點相同：

第一，兩書都不提它的宗主，也不說明以那一家為主。淮南內篇甚且自己聲明：『非循一迹之路，守一隅之指。』呂氏春秋提到各家，也都平等看待，老聃，孔子，墨翟，

關尹，列子，陳駢，陽生，孫臏，王廖，兒良，都一概而論，稱爲豪士。（見審分覽不二）並未提出那個較高那個較低。

第二，雖然如此，它們亦各根據一些已有的理論，造成一標準，企圖用此標準，來把各種相互衝突的學說主張，加以抉擇，放在一起，以『總天下古今之論』『棄其畛絜，斟其淑靜，以統天下理萬物應變化通殊類。』舍短取長，『以見王治之無不貫』自謂如此可洛天下方術於一爐，得道術之總全。此外尚有與別家並無理論的關係之學說，只要不與別家衝突，亦將其列入。如呂氏春秋之紀月令與論農業技術之說（上農任地等篇），淮南內篇之訓天文地形是也。此即所謂統一。

第三，照歷史的記載，二書都是統治當權者命其食客所編。呂不韋爲秦相國，劉安爲淮南王。史記說：『呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽六論十二紀。』漢書說：淮南王『招致賓客方術之士數千人作爲內書二十一篇，外書甚衆』於此可見兩點，其一是學說統一，是統治當權者所需要，其二是此等拼湊折衷的工作，食客作之，最爲相宜。藝文志說：『雜家者流，出於議官』我們可以說雜家者流，出於食客。（註一）

胡適之先生作淮南王書一書，說雜家是一輛垃圾車，無所不裝。其實卽是垃圾車，也不能無所不裝。雜家是『兼儒墨合名法』之學派，是根據秦漢時代流行之『道術統一』之思想成立出來的。故不拘一曲，不定一家，以爲如此卽可得道術之全。它雖採取各家，然亦不像後來編叢書那樣，將原書整個收入，卽算完事。雜家者流，有他們的主張，他們主張道術是『一』，應該『一』；其『一』之並不是否定各家只餘其一，而是折衷各家使成爲『一』。凡企圖把不同或相反的學說，折衷調和而使之統一的，都是雜家的態度，都是雜家的精神。

（五）呂氏春秋

胡適之先生說：

「呂氏春秋雖是賓客合纂的書，然其中頗有特別注重的中心思想，組織雖不嚴密，條理雖不很分明，然而我們細讀此書，不能不承認他代表一個有意綜合的思想系統。」（胡適文存三集讀呂氏春秋）

胡先生說明呂氏春秋所特別注重的中心思想，就是個人主義的重生貴己。重生貴

已是呂氏春秋所注重的思想，卻不是呂氏春秋所自己特有的思想。呂氏春秋審分覽說『陽生貴己』是貴己爲陽生之說，陽生即楊朱。

從這一方面看呂氏春秋近乎楊；但自另一方面看，呂氏春秋又近乎墨。盧文弨說：

「呂氏春秋一書，大約宗墨氏之學，而緣飾以儒術，其重生，節喪，安死，尊師，下賢，皆起道也。」（抱經堂文集書呂氏春秋後）

不過呂氏春秋之近乎墨道，其實不在節喪安死等主張。因爲它所以主張節喪安死，與墨家所以主張節喪短喪，所持理由不同。墨家持功利主義，呂氏春秋亦持功利主義。在這一點說，呂氏春秋近乎墨道。不過其間又有一點不同；墨家以利天下爲利；呂氏春秋則以順生適性爲利。呂氏春秋蓋將楊墨之學，混合而爲言。呂氏春秋想把各家都混合起來；這即是胡適之先生所說『有意綜合』。『有意綜合』，正是雜家的態度。

呂氏春秋之重生論的功利主義，乃是混合楊墨之說，並非特創獨見。雜家以折

衷爲主，沒有獨特的思想。它的獨特的地方，就在於混合折衷。胡適之先生以重生貴己爲呂氏春秋之中心思想。如他所謂中心思想，是一系統中，提一髮而全身動的，那樣根本思想，則雜家都沒有這種中心思想。若有了此種中心思想，則又不成其爲雜家了。雜家所有的不過是用以抉擇百家之學的標準，有此標準，能使『是非可不可無所遁』（呂氏春秋序意篇語），卽已很够了。如果這亦可是中心思想，這樣的中心思想是雜家可以有的。

(1)方術統一論

呂氏春秋說：

「聽羣衆人議以治國，國危無日矣！何以言其然也？老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴淸，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後，此十人者，皆天下之豪士也。有金鼓所以一耳，必同法令所以一心也；智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也；勇者不得先，懼者不得後，所以一力也：故一則治，異則亂，一則安，異則危。夫能齊萬不同，愚智工拙，皆盡力竭能，如出乎一穴者，其維聖人乎！」（審分覽不二）

是欲天下之治者，必求方術之統一。統一方術之法，爲『齊萬不同』。呂氏春秋又說：

「物固莫不有長，莫不有短，人亦然。故善學者假人之長以補其短，故假人者遂有天下。……天下無粹白之狐，而有粹白之裘，取之衆白也。夫取於衆，此三皇五帝之所以大立功名也。」（孟夏紀用衆）

呂氏春秋統一百家之學，也是持這種態度，用這種方法。不過狐皮白不白，可以用眼來看，抉擇百家之學，辨其是非，察其可不可，則必有一種原則，以作爲標準。這個原則，卽是呂氏春秋重生論的功利主義，它的義利論。

（2）義利論

重生本有兩方面，有身體方面的，有精神方面的。就身體方面說，六欲得其所欲是順生，莫得其宜，則是虧生迫生。就精神方面說，人性惡服惡辱，服辱而生，反乎人性，亦是迫生。故云：

「所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服（胡適之先生謂『在此有受人困辱迫勒之意』）是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也。」（仲春紀貴生）

又舉例說：

「東方有士焉，曰爰旌目，將有適也，而餓於道。狐父之盜曰丘，見而下壺餐以餔之。爰旌目三餔之而

後能視曰：『子何爲者也？』曰：『我狐父之人丘也。』爰旌目曰：『嘻！汝非盜邪？胡爲而食我？吾義不食子之食也。』兩手據地而吐之，不出，喀喀然遂伏地而死。」（季冬紀介立）

這就是不義迫生，尚不如死的例。本來，呂氏春秋以爲人重生貴己是說得通的。但它如果僅講重生貴己，則只有楊朱爲我之說纔是正當的結論。那樣，呂氏春秋如何去統一各家呢？由楊朱學說爲論，則必有許多家學說主張不能容納。例如墨子之摩頂放踵而利天下，儒家之殺身成仁，舍生取義，卽儒墨所謂『義』者，必不能與重生之說並存。呂氏春秋欲把『義』及『重生』融合起來，因在吾人所重之『生』上，爲義找到根據，說此二者是一非二。不義是辱，辱是迫生，迫生尚不如死。由此說起來，重生有廣狹二義：廣義的重生，包括順生也包括不迫生；狹義的重生，纔只重身體之存在。利生也有廣狹二義：廣義的利生，包括利羣，卽所謂義；狹義的利生，纔只是利己。由重生而言，利是利，義也是利，因其能使我不迫生。由貴己而言，利己是貴己，利人也是貴己，因利人爲義，適己之性，使己不辱。呂氏春秋借着這麼一道精神的橋梁，把個人與社會，私利與公利，重生與爲義溝通起來。

所以呂氏春秋反對苟主貪利貪生說：

「世之所不足者理義也；所有餘者妄苟也。」（[illegible]覽）

「吾聞之，非其義不受其利。」（同上）

義，本有應當如何之意，甚麼是我們應當作的？淮南主術訓說『義生於衆適。』繆稱訓又說『義者比於人心而合於衆適者也。』此說頗與呂氏春秋之說相似。呂氏春秋主張，個人對於社會的責任，是爲他人謀利其生，爲大家謀利其生。故云：

「若夫舜湯……以愛利爲本以萬民爲義。」（離俗覽）

「衣人，以其寒也，食人以其飢也；飢寒，人之大害也，救之，義也。」（仲秋紀愛士）

「善不善，本於義。」（有始覽聽言）

善不善，是以義不義爲標準的。

對於義利的看法，有兩種：一種是君子的看法；一種是小人的看法。君子知道義亦是利，覺得不義是辱，是迫生，故行義而不苟生。小人只知狹義的利，私利，不知公利也是利，只知使此身體存在是重生，不知有時舍生（舍謂迫之生）也是重生。呂氏春秋說：

「君子計行慮義，小人計行其利，乃本利。有知不利之利者，則可與言理矣。」（愼行論）

此段明示，義卽是不利之利。義有時似乎與私利衝突，故是不利。但公利和私利，事實上常是一致的。呂氏春秋說：

「故曰：『天下大亂，無有安國；一國盡亂，無有安家；一家皆亂，無有安身。』……故小之定也必恃大，大之安也必恃小。」（有始覽諭大）

此言個人利益亦必在公利之中，纔能保持。所以公利是不利之利。

(3)反『非攻』及薄葬等主張

吾人行事立論，必以義利為主。故對於攻戰亦當先問其是非，不可一例非之。呂氏春秋說：

「故古之賢王，有義兵而無偃兵。家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也立見；國無刑罰，則百姓之『悟』（王念孫曰：『悟字衍』）相侵也立見；天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。」（孟秋紀蕩兵）

「凡為天下之民長也，慮莫如長有道而息無道，賞有義而罰不義。今之世，學者多非乎攻伐，而取救

守。取救守，則鄉之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。（孟秋紀振亂）

「先王之法曰：『爲善者賞，爲不善者罰。』古之道也，不可易。今不別其義與不義，而疾取救守，不義莫大焉，害天下之民者莫甚焉。故（取）攻伐（者）不可非（舊校曰：『取』『者』二字衍。）攻伐不可取；救守不可非，救守不可取，惟義兵爲可；兵苟義，攻伐亦可，救守亦可；兵不義，攻伐不可，救守不可。」（孟秋紀禁塞）

對於非攻之辯論，是呂氏春秋精采的地方，我們可以拿來作其抉擇各家之例。其反非攻之論，顯然是對墨家而發。呂氏春秋與墨家皆以利爲論，而結論如此不同者，則是雙方對於攻戰的看法不同。墨子在春秋時代，當時各國都在努力擴張勢力，强呑弱，衆暴寡，所謂攻戰，在墨子看來，實與『入人園圃，竊人桃李』（墨子非攻上）相似。至戰國末期，呂氏春秋的時代，國數已少，而皆强大，都要王天下；故其攻戰有統一天下的意義，非竊人桃李者可比。又，墨子是站在弱小國家的立場，已不欲人攻亦不應攻人。呂氏春秋是站强大國的立場，故其見解不同。

呂氏春秋對於薄葬之議論，也與墨家不同。它說：

「是故先王以儉節葬死也，非愛其費也，非惡其勞也，以爲死者慮也。」（孟冬紀安死）

此是以個人之利爲其功利主義之對象，與墨子之以整個社會之利爲其功利主義之對象者不同。胡適之先生以爲呂氏春秋之中心思想是個人主義，也是爲此。

（4）餘論

呂氏春秋批評儒墨之道，說他們都不知人性之本，人性之本是內在的，是根本的。儒墨不明爭此，只把外在的制度道德，苛責於人，故其術不成。呂氏春秋說

「孔墨之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義之術教導於天下，然而無所行。教者術猶不能行，又況乎所教？是何也？仁義之術外也。夫以外勝內，匹夫徒步不能行，又況人主？唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣。」（似順論有度）

順乎性命之情，以行仁義，卽是以重生貴己之說行仁義也。

呂氏春秋一書，想用『綴白裘』的方法，統一方術，內而『重生貴己』，外而『長利』『高義』，以爲如此可以法天地之道，執一而應萬變。但孟春等紀，專言時令，任地辯土，專言農事，固非無用，亦不衝突，而在一些所謂『白』的狐皮之中，參雜了這樣一些不黑不白，又不像狐皮的東西，則所成白裘實不如其所想像之完美。此其所以爲雜家？

（六）淮南內篇

漢書藝文志雜家，列有淮南內二十一篇，淮南外三十三篇。顏師古注曰：『內篇論道，外篇雜說。』外篇今已佚，茲單論其內篇。

淮南內篇與道家的關係很密切。胡適之先生淮南王書，謂淮南是道家。唐擘黃先生作老子這部書與道家的關係一文（見張菊生七十生日紀念論文集），謂混合各派的雜家是道家，亦就淮南而言。但是道家和雜家畢竟不同。道家是獨有創見，自成系統的一個宗派，而雜家則繼承戰國末期各家『道術統一』之思想企圖以不偏不倚的態度，綜合各家之長，統一思想界。後者有意有爲而作；前者則離開各家各派而獨自發抒其所見之眞理。

淮南內篇之『道術統一』說，受莊子天下篇之影響很大，於下文可見。

（1）道無爲

淮南內篇說：

「無爲者，道之宗。」（主術訓）

「無爲者，道之體也；執後者，道之容也。無爲制有爲，術也；執後制先，數也。放於術則強，審於數則寧。」（詮言訓）

此言道之『體』爲『無爲』。淮南所謂無爲，蓋不同於老莊之無爲。脩務訓說：

「或曰：『無爲者，寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往；如此者乃得道之像。』吾以爲不然。」

又說：

「吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立權，自然之勢，而曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名不有。非謂其感而不應，（從王念孫校，王曰：今迫字也。）而不動也。若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故謂之『有爲』。若夫水之用舟，沙之用鳩，泥之用輴，山之用蔂，夏瀆而冬陂，因高爲田，因下爲池，此非吾所謂『爲之』。」

此處把無爲分析，說他有三個重要的意義。從這三個意義，引申推演，可容納幾種的學說。尚有一種意義，謂『事成而身弗伐，功立而名不有。』但此只說明老子謙退之意，並不很重要，故從略。茲將其三個重要的意義，分述如下：

第一『私志不得入公道，嗜欲不得枉正術』——這種『無爲』也叫『無欲』，有安恬虛靜之意。淮南說：

「是故君人者無爲而有守，有爲而無好。有爲則讒生，有好則諛起。……故中欲不出謂之局，外邪不入謂之塞。中局外閉，何事之不節？外閉中局，何事之不成？弗用而後能用之，弗爲而後能爲之。」（主術訓）

「故有道之主，滅想去意，清虛以待，不伐之言，不奪之事，循名責實，官吏自司。」（同上）

「天下非無信士也，臨貨分財，必探籌而定分，以爲有心者之於平，不若無心者也。天下非無廉士也，然而守重寶者，必關戶而璽（從俞說）封，以爲有欲者之於廉，不若無欲者也。人舉其疵則怨，人鑑見其醜則善，鑑人能接物而免於己焉，則免於累也。」（詮言訓）

這說得最明白了。從此推論到『法』，『誅者不怨君，罪之所當也；賞者不德上，功之所致也。民知誅賞之來，皆在於身也，故務功脩業而不受贛於君。』（主術訓）此說蓋與法家任法不任智的見解相合；此種無爲，亦卽是法家所主張之無爲。

第二，『循理而舉事，因資而立權。』反乎此種無爲，卽是下文所謂『以火熯井，以淮灌山』，『用己而背自然。』淮南內篇說

「……鐵不可以爲舟，木不可以爲釜；用之於其所適，施之於其所宜，卽萬物一齊，而無由相過。」（齊俗訓）

「伊尹之興土功也，修脛者使之跖钁（從王念孫校），強脊者使之負土，眇者使之准，傴者使之塗，各有所宜而人性齊矣。」（齊俗訓）

因物之性而爲之，此爲卽是無爲。由此而推至禮制，則可說：

「故聖人因民之所喜而勸善，因民之所惡而禁姦。」（氾論訓）

「聖人之治天下，非易民性也，拊循其所有而滌蕩之。」（泰族訓）

「民有好色之性，故有大婚之禮；有飲食之性，故有大饗之誼；有喜樂之性，故有鐘鼓筦絃之音；有悲哀之性，故有衰絰哭泣之節。先王之制法也，因民之所好而爲之節文者也。（泰族訓）

由此把儒家的學說，亦收進來了。

第三，『自然之勢，曲故不得容者。』此論因時因地之重要。

淮南說：

「明主之耳目不勞，精神不竭，物至而觀其變，事來而應其化。」（主術訓）

「務合於時則名立。」（脩務訓）

「禹決江疏河以爲天下興利，而不能使水西流；后稷辟土墾草以爲百姓力農，然不能使禾冬生；豈其人事不至哉？其勢不可也。」（主術訓）

『時』『勢』之力是極大的。例如天下治亂，是大勢所定，非個人所能轉移。『故世治，則愚者不能獨亂；世亂，則智者不能獨治。身蹈于濁世之中，而責道之不行也，是猶兩絆騏驥，而求致千里也。』（俶眞訓）順『時』『勢』而爲，此爲亦卽是無爲。

由此項無爲之理論推之政治社會制度，則政治社會制度，是有變的，不可固執的。淮南說：

「以一世之制度治天下，譬猶客之乘舟，中流遺其劍，遽契其舟桅，暮薄而求之，其不知物類亦甚矣。」（說林訓）

故主張『則古昔，法先王』者，都非眞正知道。淮南說：

「夫隨一隅之迹，而不知因天地以遊，惑莫大焉。雖時有所合，不足貴也。」（說林訓）

此無爲三義，如果不是淮南所特有的，也是淮南所特別注重的。淮南所謂無爲，

其實已是有爲。其所以把無爲如此解釋者，蓋必須如此，方可容納各家學說而統一之也。

淮南所謂道，廣大無所不包。道是原理，不是主張；原理可以是而不可以非，故爲本；主張可以是，可以非，故爲末。此本末之說，即是淮南統一方術之方法。

（2）本末說的道術統一論

前述天下篇之『道術統一』說，即有一種本末說之端倪。天下篇說：『明於本數，係於末度。』所謂『本數』『末度』，相當於淮南所謂本末。淮南內篇以爲無爲之道是本，政治社會制度，及各家學說對此所有之主張，皆爲末。以此爲論，而求各家學說之統一。

淮南內篇對於如何統一方術之方法問題，與呂氏春秋有同樣的見解。淮南也說：

「天下無粹白之狐，而有粹白之裘，掇之衆白者也。善學者若齊王之食雞，必食其蹠，數十而後足。」

（說山訓）

此亦是折衷各派，以求統一，與呂氏春秋相同。不過本末之說，爲淮南所特有。淮南以此本末說爲主，建立其道術統一說，茲分段敍述如下：

第一，淮南主張道是絕對之是。他說：

「至是之是無非，至非之非無是，此眞是非也。若夫是於此而非於彼，非於此而是於彼者，此之謂一是一非也。」（齊俗訓）

「夫稟道以通物者，無以相非也。……故百家之言，指奏相反，其合道一體也。」（同上）

百家之學，都是一是一非，都是一隅一曲，卻都也合道。又說：

「夫絃歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以循禮，厚葬久喪以送死，孔子所立也，而墨子非之。兼愛上賢，墨子之所立也，而楊子非之。全性保眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」（氾論訓）

孔孟楊墨之學，都是可非之學，都是末。至於絕對的是，乃是道，道不可非，故爲本。道是本，諸說是末。

第二，本有不變之義，而末則爲不可執者。『只要能執本，』應物無窮，末皆爲用。淮南說：

「道德可常，權不可常。」（說林訓）

「故通於本者不亂於末，觀於要者不惑於詳。」（主術訓）

「得道之宗，應物無窮。」（同上）

「……聖人事省而易治，求寡而易贍。……塊然保眞，抱德推誠，天下從之，如響之應聲，景之像形。其所脩者本也。」（主術訓）

第三，一切禮制事迹，都是末。淮南說：

「懼（爲）（俞樾曰：爲字衍文。）人之惛惛然弗能知也，故多爲之辭，博爲之說。又恐人之離本而就末也，故言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化游息。」（要略）

又說：

「禮者實之華而僞之文也。方於卒迫窮遽之中，則無所用矣。是故聖人以文交於世，而以實從事於宜，不結於一迹之塗，凝滯而不化。是以敗事少而成事多，號令行而莫之能非矣。」（氾論訓）

「今商鞅之啓塞，申子之三符，韓非之孤憤，張儀、蘇秦之從衡，皆掇取之權，一切之術也。非治之大本，事之恆常，可博聞而世傳者也。」（泰族訓）

第四，各種學說主張既是末，得本而用之，則為聖人之道，失本而用之，則不免於亂。淮南說：

「六藝異科而皆通（從王念孫校）。溫惠優良者，詩之風也；淳龐敦厚者，書之教也；清明條達者，易之義也；恭儉尊讓者，禮之為也；寬裕簡易者，樂之化也；刺幾辯義者，春秋之靡也。故易之失，鬼；樂之失，淫；詩之失，愚；書之失，拘；禮之失，忮；春秋之失，訾。六者聖人兼用而裁制之。失本則亂，得本則治。」（泰族訓）

百家之學，專務其末，務末並非大害，大害在務末而棄本。淮南攻擊法家說：

「今若夫申韓商鞅之為治也，掉拔其根，蕪棄其本，而不窮究其所由生，何以至此也。鑿五刑，為刻削，乃背道德之本而爭於刀錐之末。斬艾百姓，殫盡太半，而忻忻然常自以為治，是猶抱薪而救火，鑿竇而止（從王念孫校）水。」（覽冥訓）

此處批評法家說他們拔根棄本，蓋因他們只講「法」「術」，不講「道」「德」。「道」「德」是本，法術是末，所以法家是「棄本」「爭末」。

第五，人若能見本知末，則可謂知「道」「術」。淮南說：

「見本而知末，觀指而睹歸，執一而應萬，握要而治詳，謂之術；居知所為，行知所之，事知所秉，動知所

由，霸之道。」（人間訓）

「被服法則，而與之終身，所以應待萬方，覽耦百變也。」（要略）

人的知識有限，事類變化無窮，所以必執一而應萬。這『一』必是不變而能應變的『本』，即是『無爲』的道。若墨守先王之迹，不應變化，則猶之乎刻舟求劍，以爲國則國危，以爲身則神傷。如能得道而執之，應乎變化，爲國持身，皆可無累。故云：

「無爲以持身，其身無憂；無爲以治國，則國強。」（詮言訓）

這種本末說的道術統一論，起源於天下篇，而成立於淮南。後來用本末體用之說，以融合不同的學說者，都是應用淮南的方法，也可說是應用雜家的方法。

（七）漢代其他各家之雜家傾向

秦漢是中國政治大一統之時代，也是中國學術界大一統的時代。不但當時的雜家，是專門採各家之『長』，舍各家之『短』，以圖融合各家爲一；即當時其他各家亦都有這種傾向。當時各家，可以說是都有雜家的傾向。細找漢代思想家中間，實

不見有一個純粹某家之人物。唯以有些人雖雜而尙能保持某家自己的立場，所以雖雜而尙不爲雜家。

司馬談『學天官於唐都，受易於楊何，習道論於黃子。』（史記太史公自序）他論六家要旨，對於各家多有褒有貶；唯於道家，則有褒無貶。歷來都說他是道家，但他的雜家傾向，很是明顯。他說：

「易大傳『天下一致而百慮，同歸而殊塗。』夫陰陽，儒，墨，名，法，道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」（史記太史公自序）

這是他對於百家之學之態度，也就是他的道術統一說。他認爲百家之學之差異，不過是『所從言之異路』，畢竟還是『殊塗同歸』。他又批評道家外之五家說：

「陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏。然其序四時之大順，不可失也。儒家博而寡要，勞而少功，然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。墨者儉而難遵，是以其事不可偏循；然其彊本節用，不可廢也。法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人儉而善失眞，然其正名實，不可不察也。」（史記太史公自序）

此謂爲各家均有其『不可易』的獨特的主義。這是雜家的態度。

司馬談又以爲道家的好處，卽在於自己的主義外，又能兼收別家之長；他說：

「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」（史記太史公自序）

胡適之先生作淮南王書，卽據此段，證明道家卽是雜家。其實這段所表示者，乃是一個有了雜家傾向的道家，所理想之道家，與純以老莊思想爲宗主之道家不同。眞正的道家，還是道家，不能說他是雜家。如說道家卽是雜家，則老莊將何所歸？

董仲舒是漢代儒家的宗師。在他那時候，天下統一已久，禮樂制度的建設，使儒家學說佔了上風。但是百家之學，仍未完全斷絕。董仲舒又提出了一種統一方術的辦法。他說：

「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同；是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進；邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」（漢書卷五六董仲舒傳）

其說有似荀子，而以『孔子之術』代『王制』不過他所講的『孔子之術』實包含許多家的學說。在他的春秋繁露裏，我們可以找到道家，墨家陰陽家等的學說。董仲舒的學說是很有雜家的傾向的。他所主張之方術統一說，固然有似荀子立王制爲『隆正』以收服各家；但他暗地裏卻把這『隆正』自身，即所謂『孔子之術』參加上了道陰陽等家之成分，這是他與荀子的不同了。

其他又有賈誼等人也有雜家傾向。日本渡邊秀方說到賈誼學說的駁雜曾謂：『把老，儒，道，墨，法諸家雜糅，』是『漢代學者的一般通病。』（劉侃之譯中國哲學史概論）其實這不是他們的通病，這是他們那個時代的時尚。

班固漢書藝文志根據劉歆的七略，對於漢以前的學術，作一總結算。劉歆班固對於各家，以爲皆有『所長，』至於其所短則大都是後來的流弊。他們說：

> 『諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，蠭出並作。各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。易曰：『天下同歸而殊塗，一致而百慮。』今異家者各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有

徵短，合其要歸，亦六經之支與流裔。……方今去聖人久遠，道術缺廢，無所更索。……若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。』（漢書卷三十藝文志）

對於各家，『舍短取長』以恢復已缺廢的道術，這種態度見解，正是雜家所持者。

（八）餘論

秦漢雜家是應當時歷史的要求而產出來的。其目的在融合當時互相衝突矛盾的各家各派，以統一思想界，亦即是根據道術統一之理論以統一方術。這是各派學說紛爭以後所應發生之現象，所應經過之階段。不過實際上，這種統一，都不免於雜。『勞神明於為一』，終於不得真一。所謂『為者敗之，執者失之』是也。

近百年來，西洋思想輸入中國，有許多新的思想，與中國舊有的思想，不能相容。中國的思想界，又正混亂起來。秦漢雜家融合各家統一方術的態度，又成了一個時代的需要。最初即有張之洞等人，搬出秦漢雜家的老法子，仿本末之說，主張中學為體，西學為用。繼以康有為等人，一面主張變法改制，一面又要尊孔讀經，並以為變法

改制等事，正合孔子的主張。後來又有關於文化問題的各種辯論。這些都是對於目前中國思想紛亂的局面，要求統一的運動，也卽是雜家的運動。但問題的眞正解決，並不是雜家的方法所能做到的。雜家的興起，雖爲某階段的歷史所需要，但對於問題的眞正的解決，雜家正如陳勝吳廣，所謂『爲王者驅除難耳』。

（註一）漢書藝文志謂雜家出於議官，古果有議官否，尚待考定。史記田完世家云『宣王喜文學游說之士，自如騶衍，淳于髡，田駢，接子，愼到，環淵之徒七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論』。如此不治而議論之上大夫，如其可以是議官，則議官其實有百家之學。如雜家出於如此之議官，亦可通，不過如此之類之議官，實亦卽是食客。

（註二）此文主要意思，乃張君之創見。『商也起予』。不敢掠美，附識於此。馮友蘭。

孟子浩然之氣章解

孟子浩然之氣章，前人亦多不得其解，茲隨文釋之，先錄原文：

「公孫丑問曰：『夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此則動心否乎？』孟子曰：『否。我四十不動心。』曰：『若是則夫子過孟賁遠矣。』曰：『是不難。告子先我不動心。』曰：『不動心有道乎？』曰：『有。北宮黝之養勇也，不膚橈，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施捨之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。』舍豈能爲必勝哉？能無懼而已矣。孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人吾往矣。』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。』曰：『敢問夫子之不動心，與告子

不動心，可得聞與？』「告子曰：『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」「既曰：『志至焉，氣次焉。』又曰：『持其志，無暴其氣』者，何也？」曰：『志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。』「敢問夫子惡乎長？」曰：『我知言，我善養吾浩然之氣。』「敢問何謂浩然之氣？」曰：『難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：「告子未嘗知義，」以其外之也。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然。宋人有憫其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：「今日病矣。予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣，以爲無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。』「何謂知言？」曰：『詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。』

浩然之氣是孟子所特用底一個名詞。但其確切底意義，孟子卻又說是難言。後人對這個名詞底解釋，亦多未妥。如董仲舒說：「陽者，天之寬也。陰者，天之急也。中者，天之用也。和者，天之功也。舉天地之道，而美於和，是故物生皆貴氣而迎養之。孟子曰：『我善養吾浩然之氣』是也。」（春秋繁露循天之道）趙岐孟子註說浩然之氣是『浩然之大氣。』焦循孟子正義據後漢書傅燮傳李賢註引趙注，以爲大氣應作天氣。顏師古漢書敘傳上注，說：『浩然純一之氣也。』朱子孟子集註說浩然之氣是『天地之正氣而人得以生者。』又引程子說『天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。養而無害，則塞乎天地之間。一爲私意所蔽，則欿然而餒，知其小也。』朱子又解釋程子此言云：『天地之氣，無處不到，無處不透。是他氣剛，雖金石也透過去。人便是稟得這個氣，無欠闕，所以程子曰云云。』（語類卷五十二）這些講法，都以所謂浩然之氣，是天地間所本有者。似乎都不妥當。第一，浩然之氣，既是天地間所本有者，又何必待人『養』之？照程朱的說法，「養不過是去私意之蔽。人本稟有天地正氣，但爲私意所蔽，故須『養』以恢復其本來面目。」但孟子明說浩然之氣是『集義所生者』，並不是『集義』所

恢復者。程朱所說，顯然與孟子的意思不合。朱子固曾亦說：『某敢說人生時無浩然之氣，只是有那氣質昏濁頹塌之氣。這浩然之氣，方是養恁地，』但又說：『本是浩然，被人自少時壞了。今當集義方能生。』(語類卷五十二) 此亦注重講『生』字，但總以爲人生來本得有天地的一種『氣』。第二，如照這些講法，所謂浩然之氣之『氣』，與本章上文所說孟施舍『守氣』之『氣』，以及告子『不得於心勿求於氣』之『氣』，須有不同底解釋，因這兩個『氣』字，不能解釋爲『天地正氣』『和氣』等。此雖亦未嘗不可，但如另有一講法，能使此一章中諸氣字，都有相同底解釋，則自較妥善。此另一講法，卽我們於下文所提出者。

此另一講法，亦不能說是完全新底。上所引朱子語類一條的下文是：「又曰：浩然之氣，只是氣大敢做。而今一樣人畏避退縮，事事不敢做，只是氣小。有一樣人，未必識道理，然事事敢做，是他氣大。如項羽『力拔山兮氣蓋世，』便是這樣氣。人須有蓋世之氣方得。」又曰：「如古人臨之以死生禍福之變，敢去罵賊，敢去殉國，是他養得這氣大了，不怕他。又也是他識得道理，故能如此。」(語類卷五十二) 朱子又說：「養氣一章

在不動心，不動心在勇，勇在氣。」（同上）朱子此所說，似亦有我們此所謂另一講法之意。不過氣字的確切意義，他總未點破。集註更泥於程子之言，以浩然之氣，是天地間本有者，以致孟子此章大義，未能大明，而此章前後之義，亦不能完全講通，因此我們所謂另一講法，有提出的需要。

我們從孟子本章開頭講起。公孫丑問孟子：『不動心有道乎？』孟子曰：『有。』此下忽接論養勇，從北宮黝養勇，說到孟施舍養勇，又說到曾子的大勇，歸結說：『孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。』於本章氣字於此初見。此所謂氣的意義，以前人也未講清楚。照我們的講法，此所謂氣，是我們所謂『士氣』之氣，例如我們說：『前線士氣極旺，』又如左傳說：『一鼓作氣，再而衰，三而竭，』都是說這種氣。這種氣可以說是『一股勁。』有這種氣者，可以說是『彆一股勁。』這股勁在軍隊打仗，或個人打架中最可看見。所以孟子舉養勇為例。勇士養勇，是養這股氣，這股勁。有了這股氣，這股勁，則可以『躬冒矢石，』而無所畏懼。無所畏懼，即不動心也。勇士們的不動心，全靠有這種氣，這股勁。保持着這種氣，這股勁，即所謂『守氣。』北宮黝孟施舍都

是以守氣得不動心。孟子說：『夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。』朱子說：北宮黝『以必勝爲主』，孟施舍『以無懼爲主』。『黝務敵人，舍專守己。』所以孟施舍爲守約。此話固然不錯。但從另一點看，亦可見孟施舍高於北宮黝。因爲『守氣』於勝時易，於敗時難。小說上描寫勝兵，常用『無不以一當十』等語。描寫敗兵，常用『望風而逃』等語。勝兵敗兵，事實上確是如此。孟施舍，『視不勝猶勝也』。『舍豈能爲必勝哉？能無懼而已矣。』孟施舍於不勝的情形下，仍能守氣，不使之餒。以視北宮黝之豎眉橫目，只可勝不可敗者，自然是高一層，進一步了。不過此二人之不動心，從守氣得來，則是一樣。

孟子此下又說到曾子的大勇。左傳說：『師直爲壯，曲爲老。』壯者，其氣壯也。老者，其氣衰也。我們亦常說：『理直氣壯。』北宮黝孟施舍之養勇，注意在氣壯。曾子等養勇，則注意在理直。『自反而縮，雖千萬人吾往矣。』正是『理直氣壯』的態度。理直則氣不期壯而且壯，所以與孟施舍比較起來，曾子更爲守約。曾子以此方法養勇而得不動心。其得不動心的方法，可以說是『守義』。

孟子此下又說到告子的不動心。孟子說：『告子曰：不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。』朱子集註以爲『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。』十六字爲告子的話。其餘皆孟子之言。而『持其志，無暴其氣，』且爲孟子得不動心的方法，然持其志無暴其氣上，有『故曰』二字，此曰是誰曰呢？孟子本章下文說：『我故曰告子未嘗知義。』當然是孟子自引其以前所說底話。但此只曰：『故曰，』而未曰：『我故曰，』則此『故曰：』或是蒙上文『告子曰』而來，如此則『持其志無暴其氣』似亦是孟子引告子的話。單就文法上看，這不過是一假設。但再就文義上看，有兩點可與此假設以證實。

第一，如『持其志無暴其氣』爲孟子得不動心的方法，則不但與下文所說『配義與道』的方法重複，且此二方法亦大不相合。告子得不動心的方法爲強制其心，使之不動。朱子集註說：告子的不動心，是『冥然無覺，悍然不顧，』是矣。然若專就『不得於言』等十六字說，似尚不能見其強制之跡。如『持其志無暴其氣，』爲

告子的話，則告子得不動心的方法，爲『持志。』一持字，將把持強制之意，盡行表出。

朱子語錄云：「問伊川論持其志曰：『只這箇也是私，然學者不恁地不得。』先生曰：『此亦似涉於人爲。然程子之意，恐人走作，故又救之曰：「學者不恁地不得。」』(語類卷五十二)『持志』是一種把持強制的工夫。所以是『自私，』是『涉於人爲。』說孟子以這種工夫得不動心，朱子伊川似亦覺有未安，但因滯於文義，故又只得說：『學者不恁地不得。』

第二，孟子原文此段下，是公孫丑問：『敢問夫子惡乎長？』此一問亦可證明：上文所謂『持志，』是告子的話。如照集註，則孟子已將全副本領說完，公孫丑又何必再問？惟上文所說，都是別人的得不動心的方法，所以公孫丑有此問，而孟子亦答：『我知言，吾善養我浩然之氣。』此下方是孟子自述所以不動心的正文。

由此諸方面看，我們可以斷定，此段俱爲孟子述告子得不動心的方法的話。『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣，』『持其志無暴其氣，』爲孟子直引告子的話。『不得於心，勿求於氣可。不得於言勿求於心，不可，』爲孟子於敍述告子的

話時，所夾入批評之辭。『夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。』及『志壹則動氣，氣壹則動志。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。』是孟子代告子解釋之辭。此段述告子得不動心的方法，其方法為『持志。』

『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣』者，朱子說：『告子於言，有所未達，則當舍置其言而不必反求其理於心。於心有所不安，則當強持其心，而不必更求其助於氣。』此解似得之。但如以『持志』為告子得不動心的方法，則『強持其心』四字，卽更有着落。孟施舍北宮黝以『守氣』得不動心。是其不動心，得助於氣也。告子則不求助於氣，而但強制其心，使之不動。其強制的方法為『持志。』小說中常說：某人『把心一橫，將生死置於度外。』『把心一橫』卽持志也。『將生死置於度外，』卽不動心也。如兵在戰場，其為『一股勁』所鼓舞，而志危險者，卽如孟施舍等之『守氣』也。其明知危險，而『把心一橫，將生死置於度外』者，卽如告子之『持志』也。孟子本不贊成孟施舍等之專以『守氣』得不動心，故對告子之『勿求於氣，』亦稱之曰可。朱子說：『凡曰可者，亦僅可而有所未盡之辭。』

康有爲說他的思想於三十歲前，卽已固定，以後不能進亦不求進。胡適之先生說：曾見一經濟學家自言不願往蘇聯。因恐一去，則對於其自己的學說底信念，發生動搖。此卽是『不得於言，勿求於心』之類。凡所謂頑固者流，對於新學說，新思想，深閉固拒，亦是此類。孟子以此爲不可。蓋孟子的不動心，乃自集義及知言得來，下文可見。知言卽『詖辭知其所蔽』等。孟子以爲，卽使錯誤底言，亦須知其錯在何處。若不能如此，而只『把心一橫，』一切不理，固然是亦可以不動心，但其不動心，『殆亦冥然無覺，悍然不顧而已爾』（朱子集注語）

孟子又替告子解釋，何以不求助於氣，而卽能強制其心。因爲照告子的說法，志是『氣之帥，』氣是『體之充。』所以說氣是『體之充』者，大概因爲如北宮黝等所守之氣，可以鼓舞人的精神，使之勇往直前，好像把人的身體充實起來。我們現在謂，與人以鼓勵爲與之『打氣。』垂頭喪氣底人，我們謂之爲『洩氣。』大概亦是同樣底比喻。志爲氣之帥，所以志之所至，氣亦隨之，卽所謂『志至焉，氣次焉。』所以告子主張『持志。』所以他說：『持其志，無暴其氣。』趙岐註說：『暴，亂也。』『持其志無暴

其氣，』正與『不得與心，勿求與氣，』有相似底作用。

不過志既是氣之帥，則只說『持志』卽可，何必又說『無暴其氣』呢？公孫丑又一追問。孟子又替告子解釋說：『志壹則動氣，氣壹則動志。』例如一人本有殺敵報國的志，固可因此志而有所謂『敵愾同仇』的氣。但如用軍樂或演講，動了人的『敵愾同仇』的氣，亦可因此氣而使之有殺敵報國的志。一個『一股勁』往前奔跑底人，其氣甚盛甚銳。但他如忽然跌了一交，這不止挫了他的銳氣，他的心亦要受點影響。此所謂『今夫蹶者趨者是氣也，而反動其心。』

或問：孟子原文此段上文是：『曰：敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？』上文既如此問，則此段的答，應亦是兼說二者。如以為此段是專說告子得不動心的方法，則與上文的問話不合。於此我們說：公孫丑如此問，孟子亦如此答。但因孟子於說告子的方法時，夾敍夾議，公孫丑亦插了一個小問題，以致打斷了孟子的話頭。所以下面公孫丑又提起原來問題的未經回答的部分：『敢問夫子惡乎長？因上文已講過告子的方法，故此專問孟子的方法。孟子答：『我知言，我善養吾浩然之

氣』這是孟子得不動心的方法。照我們的講法浩然之氣之『氣』與孟施舍等『守氣』之氣在性質上是相同底。其不同在其是『浩然』浩然者，大也。其所以大者何在？孟施舍等所守之氣，是關於人與人底關係者；而浩然之氣，則是關於人於宇宙底關係者。有孟施舍等之氣，則可以堂堂立於人間而無懼，有浩然之氣，則可以堂堂立於宇宙間而無懼。浩然之氣能使人堂堂立於宇宙間而無懼。所以說：『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』

孟施舍等的氣，尙須養以得之，其養勇卽養氣也。浩然之氣，更須養以得之。怎麼養法呢？孟子曰：『其爲氣也，配義與道，無是，餒也。』道者，趙岐註說是『陰陽大道。』朱子集註說是『天理之自然。』趙註因不對，朱註亦似未得其解。這個道卽是『朝聞道，夕死可矣』之道，亦卽是義理。養浩然之氣的方法，有兩方面，一方面是對於宇宙，有正確底了解，此了解卽是道；一方面是力行人在宇宙間應有底義務，此義務卽是道德底義務，亦卽是義。合此兩方面，卽是『配義與道。』常行義卽是集義，集義既久，則浩然之氣，自然而然生出。一點勉强不得。此所謂『是集義所生者，非義襲而取

之也。』朱子說：『襲如用兵之襲，有襲奪之意。』（語類卷五十二）此句正是孟子說明其自己與告子底不同。告子以『持其志，無暴其氣』得不動心，正是『義襲而取。』所以下文即說：『我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。』告子是從外面拿一個義來，強制其心，而孟子則以行義爲心的自然底發展，行義既久，浩然之氣，即自然由中而出。『行有不慊於心，則餒矣』者，理直則氣壯，理曲則氣餒。浩然之氣，亦復如是。上文說，曾子得不動心的方法是『守義。』孟子的『集義』與曾子的守義，有相同處。朱子集註，謂，孟子之不動心，原出曾子，是矣。然曾子與孟子，仍有不同。蓋曾子的『守義』，是就一件一件底事說。而孟子的『集義，』則是就一種心理狀態說。就一件一件底事說，遇事自反，不直則屈於『褐寬博，』直則『雖千萬人吾往。』此所謂『守義』也。就一種心理狀態說，此狀態是集許多道德底行爲而自然生出者。此所謂『集義』也。又曾子由守義而得底大勇，雖大而仍是關於人與人底關係者。孟子由集義而得底浩然之氣，則是關係人與宇宙底關係者。由此方面說，孟子的集義，雖原出於曾子，而其成就則比曾子又高一層，又進一步。因此孟子的不動心與曾子又不同了。如照

集註以『持志』爲孟子得不動心的方法，則其不動心，即不見得與曾子有何顯著底不同。

養氣的工夫，要在『勿忘勿助。』此點宋明道學家言之甚多，大要得之，茲不再論。

孟子下文，公孫丑又問：『何謂知言？』照我們的講法，知言即明道的另一方面。孟子說：『詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。』何以能知？即因其對於義理已有完全底知識也。亦可說：對於詖辭，如知其所蔽，對於淫辭，如知其所陷，對於邪辭，如知其所離，對於遁辭，如知其所窮，則對於義理，更有完全底知識。

孔子曰：『智者不惑，惑者不憂，勇者不懼。』不惑，不憂，不懼，即是不動心也。我們常說：疑懼，憂懼，疑即是惑。此三者本是相聯帶底。不過孔子此言，亦或只就人在人間底不惑，不憂，不懼說。人在社會間能不動心，固亦非易，然尙不是由浩然之氣所得之不動心也。浩然之氣，就其是氣說，使人不懼。知言使人不惑。浩然之氣是配義與道所生者，故有浩然之氣者，不懼亦不惑。不懼不惑，尙何憂之有？此不惑不懼，不憂，又不是

只限於在社會間者，此有浩然之氣者，所以能『所過者化，所存者神，上下與天地同流』也。

中庸說：『故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。』此所謂知，即明道也。又曰：『可以贊天地之化育，可以與天地參矣。』有浩然之氣者，堂堂立於宇宙間，雖只是有限底七尺之軀，而在此境界中已超過有限，而進於無限矣。

到此地位者，在社間自然『大行不加，窮居不損。』自然『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』不能淫，不能移，不能屈，即是不動心也。其不淫，不移，不屈，又不是强制其心，而使之如此。若果如此，則其地位只是告子的地位。若有此等行為者，以為應該如此，所以如此，則其地位只是曾子的地位。有浩然之氣者，自然不以富貴為富貴，貧賤為貧賤，威武為威武。所以其不淫，不移，不屈，是莫之為而為底。朱子說：『浩然之氣，淸明不足以言之。纔說浩然，便有個廣大剛果意思，如長江大河，浩浩而來也。富

貴，貧賤，威武，不能移屈之類，皆低，不可以語此』（語類卷五十二）朱子此言，正是我們以上所說底意思。到此地位者，眞可以說是一個『頂天立地』底『大』人，『大丈夫』。所謂『頂天立地，』正是『塞於天地之間，』及『上下與天地同流』的意思。

審查報告一

陳寅恪

竊查此書，取材謹嚴，持論精確，允宜列入清華叢書，以貢獻於學界。茲將其優點概括言之，凡著中國古代哲學史者，其對於古人之學說，應具瞭解之同情，方可下筆。蓋古人著書立說，皆有所爲而發；故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論。而古代哲學家去今數千年，其時代之真相，極難推知。吾人今日可依據之材料，僅爲當時所遺存最小之一部；欲藉此殘餘斷片，以窺測其全部結構，必須備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人立說之用意與對象，始可以真了解。所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。否則數千年前之陳言舊說，與今日之情勢迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此種同情之態度，最易流於穿鑿傅會之惡習；因今日所得見之古代材料，或散

佚而僅存，或晦澀而難解，非經過解釋及排比之程序，絕無哲學史之可言。然若加以聯貫綜合之搜集，及統系條理之整理，則著者有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠；此弊至今日之談墨學而極矣。今日之墨學者，任何古書古字，絕無依據，亦可隨其一時偶然興會，而爲之改移，幾若善博者能呼盧成盧，喝雉成雉之比；此近日中國號稱整理國故之普通狀況，誠可爲長嘆息者也。今欲求一中國古代哲學史，能矯傳會之惡習，而具了解之同情者，則馮君此作庶幾近之；所以宜加以表揚，爲之流布者，其理由實在於是。至於馮君之書，其取用材料，亦具通識，請略言之；以中國今日之考據學，已足辨別古書之真僞；然真僞者，不過相對問題，而最要在能審定僞材料之時代及作者而利用之。蓋僞材料亦有時與真材料同一可貴。如某種僞材料，若逕認爲其所依託之時代及作者之真產物，固不可也；但能考出其作僞時代及作者，即據以說明此時代及

作者之思想則變爲一眞材料矣。中國古代史之材料，如儒家及諸子等經典，皆非一時代一作者之產物。昔人籠統認爲一人一時之作，其誤固不俟論。今人能知其非一人一時之所作，而不知以縱貫之眼光，視爲一種學術之叢書，或一宗傳燈之語錄，而斷斷致辯於其橫切方面，此亦缺乏史學之通識所致。而馮君之書，獨能於此別具特識，利用材料，此亦應爲表章者也。若推此意而及於中國之史學，則史論者，治史者皆認爲無關史學而且有害者也；然史論之作者，或有意或無意，其發爲言論之時，卽已印入作者及其時代之環境背景，實無異於今日新聞紙之社論時評，若善用之，皆有助於考史。故蘇子瞻之史論，北宋之政論也；胡致堂之史論，南宋之政論也；王船山之史論，明末之政論也。今日取諸人論史之文，與舊史互證，當日政治社會情勢，益可藉此增加了解，此所謂廢物利用，蓋不僅能供習文者之摹擬練習而已也。若更推論及於文藝批評，如紀曉嵐之批評古人詩集，輒加塗抹，詆爲不通，初怪其何以狂妄至是。後讀淸高宗御製詩集，頗疑其有所爲而發，此事固難證明，或亦間接與時代性有關，斯又利用材料之別一例也。寅恪承命審查馮君之書，謹具報告書，幷附著推論之餘

義於後，以求教正焉。

六月十一日

審查報告二

金岳霖

對於中國哲學，或在中國的哲學，我是門外漢，不敢有所批評，有所建議。但讀了馮先生的中國哲學史，有一點感想胡亂寫出來。

我很贊成馮先生的話，哲學根本是說出一種道理來的道理。但我的意見似乎趨於極端，我以爲哲學是說出一個道理來的成見。哲學一定要有所「見，」這個道理馮先生已經說過，但何以又要成見呢？哲學中的見，其論理上最根本的部分，或者是假設，或者是信仰；嚴格的說起來，大都是永遠或暫時不能證明與反證的思想。如果一個思想家一定要等這一部分的思想證明之後，才承認他成立，他就不能有哲學。這不是哲學的特殊情形，無論甚麼學問，無論甚麼思想都有，其所以如此者就是論理學不讓我們丟圈子。現在的論理學還是歐克理「直線式」的論理學，我們既以甲證乙，以乙證丙，則不能再以丙證甲。論理學既不讓我們丟圈子，這無論甚麼思

想的起點（就是論理上最根本的部分）總是在論理學範圍之外。則一部分思想在論理上是假設，在心理方面或者是信仰。各思想家有「選擇」的餘地。所謂「選擇」者，是說各個人既有他的性情，在他的環境之下，大約就有某種思想，就是上面所說的成見。何以要說出一個道理來呢？對於這一層，馮先生說得清楚，可以不必再提。

各人既有各人的性情，又有各人的環境，有些人受環境的刺激就發生許多的問題。有些問題容易解決，有些不容易解決，這些不容易解決的問題有種種不同的關係可能，而問題的總數可以無限。在這樣多的問題裏面，有些是已經討論過的，有些是未曾討論過的；有些是一時一地的，有些是另一時一地的；有些是一國所注重的，有些是另外一國所注重的。哲學的問題也是這些問題中的問題。歐洲各國的哲學問題，因為有同一來源，所以很一致。現在的趨勢，是把歐洲的哲學問題當作普通的哲學問題。如果先秦諸子所討論的問題與歐洲哲學問題一致，那麼他們所討論的問題也是哲學問題。以歐洲的哲學問題為普遍的哲學問題當然有武斷的地方，

但是這種趨勢不容易中止。既然如此，先秦諸子所討論的問題，或者整個的是，或者整個的不是哲學問題，或者部分的是，或者部分的不是哲學問題；這是寫中國哲學史的先決問題。這個問題是否是一重要問題，要看寫哲學史的人的意見如何。如果他注重思想的實質，這個問題比較的要緊；如果他注重思想的架格，這個問題比較的不甚要緊。若是一個人完全注重思想的架格，則所有的問題都可以是哲學問題；先秦諸子所討論的問題也都可以是哲學問題。至於他究竟是哲學問題與否？就不得不看思想的架格如何。

談到思想的架格，就談到論理學所謂「說出一個道理來」者，就是以論理的方式組織對於各問題的答案。問題既如上所述有那樣多，論理是否與問題一樣呢？那就是問有多少種論理呢？對於這一個問題，當然要看論理兩字的解釋。尋常談到論理兩字，就有空架子與實架子的分別。如果我們以"V"代表可以代表任何事物而不代表一定的事物的符號，"V_1"是最先的符號，我們可以有以下的表示：

(1) $V_1 \rightarrow V_2 \rightarrow V_3 \rightarrow V_4 \rightarrow \cdots\cdots V_n \rightarrow \cdots\cdots$

如果我們以甲，乙，丙，丁等代表代表一定的事物的符號，我們可以有以下的表示：

(2)甲↓乙↓丙↓丁↓……

前一表示是空架子的論理，後一表示是實架子的論理。嚴格的說，只有空架子是論理，實架子的論理可以是科學，可以是哲學，可以是律師的呈文，可以是法庭的辯論。如果我們把論理限制到空架子的論理，我們還是有多數論理呢？還是只有一種論理呢？對於這個問題有兩個看法：一是從論理本身方面看，一是從事實方面看。從論理本身方面看來，我們只能有一種論理，對於這一層，我在哲學評論討論過，此處不贅。事實方面我們似乎有很多的論理。各種不同的論理學都各代表一種論理，即在歐美，論理的種類也不在少數。先秦諸子的思想的架格能不能代表一種論理呢？他們的思想既然是思想，當然是一種實架子的論理。我們的問題是把實質除開外，表現於這種思想之中的是否能代表一種空架子的論理。如果有一空架子的論理，我們可以接下去問這種論理是否與歐洲的空架子的論理相似。現在的趨勢是把歐洲的論理當作普通的論理。如果先秦諸子有論理，這論理是普通的呢？還是特別的

呢？這也是寫中國哲學史的一先決問題。

哲學有實質也有形式，有問題也有方法。如果一種思想的實質與形式均與普遍哲學的實質與形式相同，那種思想當然是哲學。如果一種思想的實質與形式都異於普遍哲學，那種思想是否是一種哲學頗是一問題。有哲學的實質而無哲學的形式，或有哲學的形式而無哲學的實質的思想，都給哲學史家一種困難。「中國哲學」，這名稱就有這個困難問題。所謂中國哲學史是中國哲學的史呢？還是在中國的哲學史呢？如果一個人寫一本英國物理學史，他所寫的實在是在英國的物理學史，而不是英國物理學的史；因爲嚴格的說起來，沒有英國物理學。哲學沒有進步到物理學的地步，所以這個問題比較複雜。寫中國哲學史就有根本態度的問題。這根本的態度至少有兩個：一個態度是把中國哲學當作中國國學中之一種特別學問，與普遍哲學不必發生異同的程度問題；另一態度是把中國哲學當作發現於中國的哲學。

根據前一種態度來寫中國哲學史，恐怕不容易辦到。現在的中國人免不了時

代與西學的影響，就是善於考古的人，把古人的思想重寫出來，自以爲是述而不作，其結果恐怕仍不免是一種翻譯。同時卽令古人的思想可以完全述而不作的述出來，所寫出來的書不見得就可以稱爲哲學史。

如果我們把中國的哲學當作發現於中國的哲學，中國哲學史就是在中國的哲學史，而寫中國哲學史的態度就是以上所說的第二個根本態度；但這不過是一種根本的態度而已。我們可以根據一種哲學的主張來寫中國哲學史，我們也可以不根據任何一種主張而僅以普通哲學形式來寫中國哲學史。胡適之先生的中國哲學史大綱就是根據於一種哲學的主張而寫出來的。我們看那本書的時候，難免一種奇怪的印像，有的時候簡直覺得那本書的作者是一個研究中國思想的美國人；胡先生於不知不覺間所流露出來的成見，是多數美國人的成見。在工商實業那樣發達的美國，競爭是生活的常態，多數人民不免以動作爲生命，以變遷爲進步，以一件事體之完了爲成功，而思想與汽車一樣也就是後來居上。胡先生既有此成見，所以注重效果，既注重效果，則經他的眼光看來，樂天安命的人難免變成一種達觀

的廢物。對於他所最得意的思想，讓他們保存古色，他總覺得不行，一定要把他們安插到近代學說裏面，他才覺得舒服。同時西洋哲學與名學又非胡先生之所長，所以在他兼論中西學說的時候，就不免牽强附會。哲學要成見，而哲學史不要成見。哲學既離不了成見，若再以一種哲學主張去寫哲學史，等於以一種成見去形容其他的成見，所寫出來的書無論從別的觀點看起來價值如何，總不會是一本好的哲學史。

馮先生的態度也是以中國哲學史爲在中國的哲學史；但他沒有以一種哲學的成見來寫中國哲學史。成見他當然是有的，主見他當然也是有的。據個人所知道的，馮先生的思想傾向於實在主義；但他沒有以實在主義的觀點去批評中國固有的哲學。因其如此，他對於古人的思想雖未必贊成，而竟能如陳先生所云：「神遊冥想與立說之古人處於同一境界。」同情於一種學說與贊成那一種學說，根本是兩件事。馮先生對於儒家對於喪禮與祭禮之理論似乎有十二分的同情，至於贊成與否就不敢說了。馮先生當然有主見，不然他可以不寫這本書。他說哲學是說出一個道理來的道理，這也可以說是他主見之一；但這種意見是一種普遍哲學的形式問

題而不是一種哲學主張的問題。馮先生既以哲學爲說出一個道理來的道理，則他所注重的不僅是道而且是理，不僅是實質而且是形式，不僅是問題而且是方法。或者因其如此，所以討論易經比較辭簡，而討論惠施與公孫龍比較的辭長。對於其他的思想或者依個人的主見，遂致無形地發生長短輕重的情形亦未可知。對於這一層，我最初就說不能有所批評或建議。但從大處看來，馮先生這本書，確是一本哲學史而不是一種主義的宣傳。

十九，六，二十六。

審查報告三

陳寅恪

此書上卷寅恪曾任審查。認爲取材精審，持論正確。自刊布以來，評論贊許，以爲實近年吾國思想史之有數著作，而信寅恪前言之非阿私所好。今此書繼續完成，體例宗旨，仍復與前卷一貫。允宜速行刊布，以滿足已讀前卷者之希望，而使清華叢書中得一美備之著作。是否有當，尚乞鑒定是幸！寅恪於審查此書之餘，幷略述所感，以求教正。

佛教經典言「佛爲一大事因緣出現於世。」中國自秦以後，迄於今日，其思想之演變歷程，至繁至久。要之，只爲一大事因緣，卽新儒學之產生，及其傳衍而已。此書於朱子之學多所發明。昔閻百詩在清初以辨僞觀念，陳蘭甫在清季以考據觀念，而治朱子之學，皆有所創獲。今此書作者取西洋哲學觀念，以闡明紫陽之學，宜其成系統而多新解。然新儒家之產生，關於道教之方面，如新安之學說，其所受影響甚深且

遠。自來述之者皆無愜意之作。近日常盤大定推論儒道之關係，所說甚繁，（東洋文庫本）仍多未能解決之問題。蓋道藏之祕籍，迄今無專治之人，而晉南北朝隋唐五代數百年間，道教變遷傳衍之始末，及其與儒佛二家互相關繫之事實，尚有待於研究。此則吾國思想史上前修所遺之缺憾，更有俟於後賢之追補者也。南北朝時即有儒釋道三教之目；（北周衞元嵩撰齊三教論七卷見舊唐書經籍志）至李唐之世，遂成固定之制度。如國家有慶典，則召集三教之學士講論於殿廷，是其一例。故自晉至今，言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則三教之說，要為不易之論。儒者在古代本為典章學術所寄託之專家。李斯受荀卿之學，佐成秦治。秦之法制實儒家一派學說之所附繫。中庸之「車同軌，書同文，行同倫」，（即太史公所謂「至始皇乃能并冠帶之倫」之倫）為儒家理想之制度，而於秦始皇之身而得以實現之也。漢承秦業，其官制法律亦襲用前朝。遺傳至晉以後，法律與禮經並稱，儒家周官之學說悉采入法典。夫政治社會一切公私行動莫不與法典相關，而法典為儒家學說具體之實現。故二千年來華夏民族所受儒

家學說之影響最深最鉅者，實在制度法律公私生活之方面；而關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者。如六朝士大夫號稱曠達，而夷考其實往往篤孝義之行，嚴家諱之禁，此皆儒家之教訓，固無預於佛者之玄風者也。釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說，存在之制度無一不相衝突。輸入之後，若久不變易則決難保持。是以佛教學說能於吾國思想史上發生重大久長之影響者，皆經國人吸收改造之過程。其忠實輸入不改本來面目者，若玄奘唯識之學，雖震盪一時之人心，而卒歸於消沈歇絕。近雖有人焉，欲然其死灰；疑終不能復振，其故匪他，以性質與環境互相方圓鑿枘，勢不得不然也。六朝以後之道教，包羅至廣，演變至繁，不以儒教之偏重政治社會制度，故思想上尤易融貫吸收。凡新儒家之學說，似無不有道教或與道教有關之佛教爲之先導。如天台宗者，佛教宗派中道教意義最富之一宗也。（其創造者慧思所作誓願文，最足表現其思想。至於北宋真宗時日本傳來之大乘止觀法門一書，乃依據大乘起信論者，恐係華嚴宗盛後，天台宗僞託南嶽而作。故此書只可認爲天台宗後來受華嚴宗影響之史料，而不能據以論南嶽之思想也。）其宗徒梁敬之與李

習之之關係，實啓新儒家闢創之動機。北宋之智圓提倡中庸，甚至以僧徒而號中庸子，并自爲傳以述其義。（孤山閑居編）其年代猶在司馬君實作中庸廣義之前。（孤山卒於宋真宗乾興元年，年四十七。）似亦於宋代新儒家爲先覺。二者之間其關係如何，且不詳論。然舉此一例，已足見新儒家產生之問題，猶有未發之覆在也。至道教對輸入之思想，如佛教摩尼教等，無不盡量吸收，然仍不忘其本來民族之地位。既融成一家之說以後，則堅持夷夏之論，以排斥外來之教義。此種思想上之態度，自六朝時亦已如此。雖似相反，而實足以相成。從來新儒家即繼承此種遺業而能大成者。竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上既不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所昭示者也。寅恪平生爲不古不今之學，思想囿於咸豐同治之世，議論近乎（曾）湘鄉（張）南皮之間，承審查此書草此報告，陳述

所見，殆所謂「以新瓶而裝舊酒」者。誠知舊酒味酸而莫肯售，姑注於新瓶之底，以求一嘗，可乎？